This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Ch 277

LES

PHILOSOPHES

SALARIÉS

PAR

JOSEPH FERRARI.

477

PARIS

GUSTAVE SANDRÉ,

Éditeur des Œuvres de Pierre Leroux,

RUE PERCÉE-SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 11.

1849.

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT
900000030229

Ar 277

LES

PHILOSOPHES

SALARIÉS.

DU MÊME AUTEUR.

Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire, 1 vol. in-8. 7 fr.

Vico et l'Italie, 1 vol. in-8. 5 fr.

La révolution et les réformes en Italie, brochure in-8 (janvier 1848). 1 fr.

Machiavel juge des révolutions de notre temps, 1 vol. in-8, 1849. 3 fr.

Sous Presse :

La religion d'après la révélation naturelle.

Paris. — Imprimerie de L. Martinet, rue Mignon, 2.
(Quartier de l'Ecole-de-Médecine.)

C'est avec cette pensée que je me propose d'examiner la philosophie salariée. Je n'engagerai aucune polémique scientifique, j'admettrai toutes les théories, je ne demanderai pas même à MM. les professeurs d'avoir le courage de leurs opinions, je respecterai l'erreur et même la couardise. Je ne leur demanderai qu'une chose, c'est de ne pas insulter sciemment la vérité et la justice, de ne pas mentir, de ne pas calomnier, de ne pas propager l'erreur à dessein pour favoriser de vils intérêts. C'est là notre devoir à tous, savants et ignorants, libres et salariés, riches et pauvres, catholiques, protestants, panthéistes et athées. Sans sonder les intentions, sans nous livrer à aucune conjecture, sans nous écarter des témoignages les plus formels, nous verrons la conspiration scientifique par laquelle on a tourné la philosophie contre la philosophie.

J'offre ici un travail qui m'a été pénible. Il y a longtemps que j'ai vu les erreurs de l'éclectisme; je ne les croyais que des erreurs. Des hommes, cachés derrière les textes, les formules, les règlements; des philosophes, occupés à organiser une réaction occulte, au moyen des lois les plus libérales de l'Europe et par la plus libre de toutes les sciences, me paraissaient des êtres moralement impossibles. J'ai dû me rendre à l'évidence. Je livre donc le résultat de mes observations sur les philosophes salariés.

Paris, le 15 septembre 1849.

TABLE DES MATIÈRES.

Avant-Propos v
Chapitre I. Les philosophes de la révolution. 1
Chapitre II. Première apparition des philosophes salariés. 12
Chapitre III. La réaction de l'éclectisme. 25
Chapitre IV. La méthode de l'éclectisme. 31
Chapitre V. La science de M. Cousin. 40
Chapitre VI. La vie d'après M. Cousin. 49
Chapitre VII. La morale de M. Cousin. 55
Chapitre VIII. La religion de M. Cousin. 63
Chapitre IX. M. Cousin historien. 91
Chapitre X. L'éclectisme au pouvoir. 100
Chapitre XI. L'Académie des sciences morales. 123
Chapitre XII. Conclusion 158

Or 277

LES PHILOSOPHES SALARIÉS

PAR

JOSEPH FERRARI.

PARIS

GUSTAVE SANDRÉ,

Éditeur des Œuvres de Pierre Leroux,

RUE PERCÉE-SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 11.

1849.

AVANT-PROPOS.

Depuis la révolution de Février, les philosophes du gouvernement se sont prosternés devant le peuple. « Tu es roi, lui ont-ils dit, imite donc les rois, modère la justice, protège les riches, méfie-toi de la raison, soumets-toi à l'Église. » Le conseil a porté coup. La république a voulu un prince pour président, la raison est suspecte, les républicains sont proscrits, les jésuites triomphent, la papauté est restaurée.

Pourquoi la philosophie s'est-elle alliée à l'Église? Pourquoi a-t-elle prêché l'autorité et la répression? Pourquoi recommande-t-elle au peuple des dogmes qu'elle considère comme des erreurs?

Il n'y a qu'une réponse à donner : élevés dans les fictions de la monarchie, les philosophes opposent à la philosophie une fiction de la philosophie. Qu'aurait-on dit, au moyen âge, si des docteurs avaient voulu séparer la scolastique du dogme? Qu'aurait-on pensé si ces docteurs avaient cherché les concordances de la Bible sans croire à l'Évangile? s'ils avaient discuté la généalogie du roi David sans croire au Messie? s'ils avaient étudié *la Somme* de saint Thomas tout en niant le Christ? Cette hypothèse est un fait parmi nous. La monarchie nous a légué l'éclectisme, une philosophie sans dogmes, une scolastique sans principes; l'éclectisme a prêché une morale sans devoirs, des théories sans application. Habitué à s'incliner devant tous les succès, il a accepté la république parce qu'elle est un succès; il combat la démocratie parce qu'elle est un principe.

En présence de la vérité qui se fait jour, nos philosophes crient au scandale, à l'impiété, à l'anarchie. Comment sup-

poser les admirateurs de Platon sérieusement scandalisés de voir le règne des riches mis en question? Si le socialisme combat le christianisme; depuis Socrate, depuis Thalès la philosophie livre un combat acharné à l'idolâtrie païenne et chrétienne. Leucippe, Démocrite, Epicure, Straton, les sceptiques, la moitié de la philosophie grecque nie Dieu. Chez les modernes, les péripatéticiens du XVIe siècle sont athées : David Hume relègue Dieu au nombre des préjugés les plus monstrueux ; Kant le réduit à une simple possibilité ; Fichte à une création du moi ; Hegel à l'homme lui-même, qui reconnaît sa propre divinité. Pouvons-nous croire à la sincérité des philosophes qui nous prêchent le christianisme? On fait un grief à la démocratie d'encourager les utopies. Qu'on mette donc en accusation l'intelligence de l'homme : elle rêve avec Platon la ville des sages, avec les stoïciens la république universelle, avec les néoplatoniciens la religion universelle. Au XVIe siècle, les philosophes annoncent le renouvellement du monde; au XVIIIe siècle, ils annoncent l'état de nature; depuis Kant, ils travaillent à l'église naturelle. Toute grande pensée conduit fatalement à l'utopie, toute la philosophie aboutit nécessairement au socialisme.

C'est l'éclectisme qui nous force d'être socialistes : tant que le socialisme était dans les doctrines personnelles de Fourier et de Saint-Simon, il était permis de ne pas l'adopter, bien qu'il fût absurde de lui refuser la discussion. Le jour où la philosophie salariée déserta officiellement tous les principes, tout homme libre tourna le regard vers les socialistes. On accusait de socialisme les hommes qui discutaient librement le dogme chrétien, les publicistes qui reconnaissaient ouvertement le droit de la faim sur le superflu des plus riches. Aujourd'hui c'est faire acte de socialisme que de transporter la raison et le droit sur le terrain de la république : aujourd'hui la raison et le droit nous imposent donc le socialisme. Acceptons-le, c'est faire acte de philosophie.

LES

PHILOSOPHES SALARIÉS.

CHAPITRE PREMIER.

Les Philosophes de la Révolution.

La philosophie moderne n'est que le travail de l'esprit humain, qui substitue la révélation naturelle à la révélation du Christ. Les théories varient, les écoles se succèdent, et la logique les tourne toutes contre la tradition chrétienne; les philosophes n'arrivent à la gloire qu'à la condition de l'impiété. Interrogeons les hommes les plus illustres, examinons-les au moment le plus décisif de leur doctrine, quand ils distinguent le vrai du faux : ils finissent tous par déclarer, sciemment ou à leur insu, que la vérité est dans la nature, l'erreur dans la Bible.

Le mouvement moderne commence avec la Renaissance. Les hommes de la Renaissance se jettent dans la philosophie comme dans un océan; ils espèrent toucher à des régions inconnues : De nos jours, disent-ils, nous avons fait plus de progrès que le monde depuis cinq mille ans. Malgré l'extrême divergence des doctrines, ils ne se réfutent jamais, ils ont peu de polémiques; c'est qu'ils se sentent unanimes contre le passé et solidaires pour l'avenir. Où est donc pour eux la vérité? où est l'erreur? L'erreur est dans la scolastique, dans le règne de l'Église, chez saint Thomas, chez Duns Scott, chez les docteurs les plus vénérés du moyen âge, qu'ils dédaignent comme des barbares. Quant à la vérité, les hommes de la Renaissance la cherchent à travers les systèmes des anciens. La découverte de

l'ancienne sagesse les étonne; ils suivent Platon, les stoïciens, les néoplatoniciens; ils se passionnent pour les Grecs et les Romains; ils leur sacrifient les biens, la vie, et jusqu'à l'originalité de leur propre génie. Pourquoi cet enthousiasme? Parce que l'antiquité n'était pas chrétienne, et parce que la philosophie grecque mourait en combattant les saints Pères. Platon, les néoplatoniciens, Aristote lui-même, ce maître suranné des scolastiques, tous les Anciens renaissent, au XVIe siècle, chez les hommes de la Renaissance pour continuer le combat contre l'Église. Marsile Ficin commente les néoplatoniciens pour rendre à la philosophie les questions que la scolastique avait confisquées; à sa mort, on le croit damné, parce que, disait on, il préférait Platon à l'Évangile. Plus tard, le néoplatonisme inspire encore Giordano Bruno, qui meurt sur le bûcher pour avoir pensé que l'univers est plus grand que la rédemption. Plus tard encore paraît Thomas Campanella. En lisant Platon, il annonce que le vieux monde doit périr, que son empereur et son pontife doivent céder la place à une nouvelle Église, la république de Platon réalisée sur toute la terre, et toute-puissante par une science qui doit multiplier les secrets de l'industrie. Campanella passe vingt-sept ans dans une prison. Pomponat, Cardano, Vanini marchent dans une autre voie : ils se rallient à Aristote, et ici encore le péripatétisme arrache le monde au gouvernement de l'Église. Les nouveaux disciples d'Aristote expliquent les miracles par le mouvement des sphères; ils ne nient pas l'utilité des religions, mais ils accusent d'imposture tous les révélateurs. Pomponat conteste l'immortalité de l'âme; Cardano tire l'horoscope de la vie de Jésus-Christ; Vanini déclare que la nature est la reine et la déesse des mortels. Pomponat et Cardano échappaient à la persécution; Vanini expiait sur un bûcher, à Toulouse, les doctrines de ses maîtres. Ainsi, pour la Renaissance, l'erreur était dans le christianisme, la vérité partout ailleurs.

On devinait la vérité : Bacon fut le premier à l'indiquer

nettement. Il la montre dans les choses, dans les faits, dans l'expérience, en d'autres termes dans le monde sensible. Connaître la nature, l'imiter, l'interpréter, voilà tout l'enseignement de Bacon. D'après Bacon, la nature est une véritable révélation, nous devons en être les esclaves; l'intelligence doit la suivre pas à pas, et n'apporter dans son travail aucun préjugé, aucune anticipation, aucun principe. Le *novum organum* n'a d'autre but que de conseiller l'observation; ses préceptes, très détaillés, nous répètent sous mille formes que la vérité est dans les choses. Où est donc l'erreur, d'après Bacon? Elle est dans l'autorité des Anciens, qui égare la Renaissance; dans la scolastique, qui est une science de mots; dans le christianisme, qui jette les esprits dans des recherches extravagantes, dans des routes sans issue, vers un monde qui n'existe pas. L'erreur, pour Bacon, est dans les systèmes qui créent le monde avec les catégories, ou avec les idées, ou avec les nombres, ou avec les atomes, comme si la nature n'était pas toute créée et ne devait pas subjuguer notre esprit. Enfin l'erreur, d'après Bacon, est dans l'esprit de l'homme, dans l'illusion par laquelle il se croit la règle de l'univers; l'erreur est dans la folle analogie qui nous fait prêter nos intentions à la nature, et qui la peuple de fantômes créés à notre image. Les idoles de race, de caverne, de convention, de théâtre, toutes ces erreurs si richement classées par Bacon, que sont-elles en définitive? Elles sont le premier acte d'accusation contre la tradition chrétienne. Celle-ci condamne la nature; elle la crée par une idée, elle la soumet au dogme de la chute et de la rédemption, elle fait de l'homme la règle, le centre, le but de l'univers. La tradition chrétienne donne à Dieu la vie et les passions d'un mortel, elle peuple le monde de fantômes créés à notre image, elle exploite les systèmes des Anciens, elle impose les aberrations de la scolastique. Le christianisme est donc l'erreur que la méthode de Bacon proscrit. D'un autre côté, quand Bacon dédaigne orgueilleusement le

passé, quand il nous promet une méthode qui donnera les forces du génie au talent le plus vulgaire, une philosophie qui multipliera les inventions de l'industrie, un avenir où l'homme sera le roi de la nature, comment ne pas reconnaître, chez Bacon, le premier philosophe qui fait acte de foi dans la révélation naturelle?

Pour obéir à Bacon, il fallait une dernière expérience qui rendît impossible à jamais toute divagation en dehors de ce monde. L'honneur de cette expérience revint à Descartes. En mathématicien, Descartes voulut distinguer le vrai du faux avec une précision toute mathématique. Il se proposait, disait-il, de considérer comme erroné tout ce qui n'était pas absolument certain, tout ce qu'il n'était pas possible de révoquer en doute. Fidèle à ce principe, il fait passer en revue les arts, les sciences, la morale, la politique, l'histoire; ce sont là des connaissances probables, et la philosophie les écarte de son empire. La théologie chrétienne subit le sort de la morale et de la politique : elle est historique, elle est pratique, elle se fonde sur l'autorité; elle n'est donc pas la philosophie. Descartes ne peut pas non plus admettre l'existence de la nature : c'est la pensée qui l'affirme, la nature est à la merci de notre affirmation; et si l'erreur est possible dans la pensée qui affirme, le monde peut n'être qu'une illusion de l'esprit : il est donc possible que nous vivions dans la nature comme dans un rêve. La nature n'est donc pas encore la vérité. Qu'y aura-t-il donc de vrai? La pensée toute seule. *Je pense, donc je suis.* La pensée donne l'existence: tout ce que j'aperçois clairement et distinctement dans la pensée est vrai; tout ce qui reste obscur et confus dans la pensée reste étranger à la philosophie. Voilà le cartésianisme dans son principe. Ses développements varient; ils s'engagent dans un labyrinthe de déductions métaphysiques. Toujours est-il que chez Descartes, chez Malebranche, chez Spinosa, chez Leibnitz, le cartésianisme est le développement de la pensée pure, cherchant en elle-même la vérité avec une précision

mathématique. Que trouvons-nous dans la pensée? Des idées : l'idée de substance, d'infini, d'être, de cause, de perfection, et, à la suite des idées, tout un monde intelligible qui se rattache à l'existence de Dieu. Il en résulte que Descartes, dans son effort pour atteindre à une vérité supérieure, commence par détruire le monde : dans le monde sensible, la précision mathématique disparaît, la perception est obscure et confuse, la démonstration devient impossible. Le doute que Descartes, à son début, avait jeté sur le monde physique, ne cessa jamais de tourmenter le cartésianisme : il fut plus facile de voir le monde en Dieu avec Malebranche, de le refaire par la monade de Leibnitz, de le mettre en Dieu avec Spinosa, que de l'accepter tel qu'il est. Restait le monde intelligible. Et ici Descartes trouve un Dieu si parfait, qu'il est incompréhensible ; si prévoyant, qu'on ne peut plus lui adresser aucune prière ; si libre, qu'il ne peut plus être juste ; si bon, qu'il ne peut plus être l'auteur de ce monde imparfait et corrompu. Ainsi, d'après Descartes, hors de la pensée il n'y a que le doute ; dans la pensée on ne découvre qu'un Dieu incompréhensible ; ce Dieu, sous le coup de la critique, se réduit à la plénitude du néant. Dans sa brillante expérience, le cartésianisme se perd en cherchant la révélation naturelle dans le monde des esprits ; mais, en se perdant, il rend le christianisme impossible *à priori*.

La philosophie s'égarait dans le ciel, Locke la fit descendre sur la terre. Après l'expérience de Descartes, on pouvait désormais continuer l'œuvre de Bacon. Descartes avait cherché la certitude mathématique dans des questions oisives et transcendantes ; Locke, en s'attachant à la terre, réclame une certitude utile à notre vie terrestre. Descartes sonde la pensée pour en tirer des vérités idéales ; Locke demande à la pensée des vérités réelles. Descartes se fonde sur les idées claires et distinctes qu'il trouve au fond de l'intelligence ; Locke se fonde sur les idées positives et déterminées que nous recevons de la nature. Pour lui, il n'y a pas

d'idées innées qui puissent rendre la raison indépendante de ce monde. Nos connaissances, les sciences, les arts, les inventions, les découvertes, tout nous est donné par la nature. L'enfant qui vient de naître est la table rase sur laquelle la nature écrit son enseignement : il n'y en a pas d'autre, et il est tout entier dans les idées que l'entendement vide et passif reçoit de nos sens. Où est donc la vérité d'après Locke ? Elle est dans la sensation. Chercher la vérité, c'est ramener toutes nos connaissances à la sensibilité. Où sera donc l'erreur? Dans la réflexion qui compare, qui combine, qui généralise les sensations. L'erreur est dans le travail artificiel de la réflexion, qui substitue des idées générales, incomplètes, fausses, chimériques, aux idées positives, complètes, réelles et naturelles. Bref, l'erreur est dans tous les accidents de la réflexion qui s'ajoutent les uns aux autres, pour nous pousser dans un monde imaginaire et fantasque, au delà du monde réel. On combat donc les aberrations de l'esprit par l'analyse, par la décomposition du travail qui nous égare, par la vérification matérielle de nos pensées, qui oblige toutes nos idées à se renfermer dans le monde sensible. Que devient le christianisme dans l'école de Locke? La Renaissance l'avait attaqué, Bacon l'accusait, Descartes le détruisait *à priori ;* l'école de Locke se chargea de le démontrer impossible *à posteriori*. Si Locke était orthodoxe, sa philosophie, plus forte que sa volonté, engageait les philosophes à chercher l'origine du christianisme. Ils devaient le vérifier par la sensation; ils devaient le déclarer faux et menteur, s'il était étranger à la nature. Dès lors le christianisme fut perdu. A quoi se réduit-il? A la Bible, à un document suspect, à un livre de légendes entremêlées de chansons. Que prétend-il nous imposer? Le dogme de la chute, iniquité affreuse, où Dieu fait frémir la nature tout entière. Que nous annonce-t-il? Le privilége de la rédemption, rêve hyperbolique de la fatuité chrétienne. Quelles sont ses preuves? Des miracles, des prophéties où il est seul juge,

témoin, partie, et où l'impossible sert toujours de preuve à l'impossible. Quels sont ses défenseurs? Des prêtres et des rois qu'il consacre, qui l'exploitent, et qui le défendraient encore, fût-il mille fois plus absurde. L'école de Locke repoussa donc le christianisme; elle s'attacha à la nature; elle l'appela libératrice, elle l'invoqua réellement comme la reine et la déesse des mortels. Le XVIIIe siècle, enthousiaste de la révélation naturelle qu'il doit au génie de Locke, appelle à grands cris le règne de la morale naturelle, de la justice naturelle, de l'état de nature qui se présente à tous les esprits comme l'âge d'or de l'humanité. Nous voilà en présence de Voltaire et de Rousseau, les philosophes de la révolution.

La vérité n'est pas le seul élément de la révélation naturelle. La vérité se réduit à l'existence des choses; elle est fatale, indifférente au bien comme au mal. On l'avait conquise péniblement par l'érudition, par la critique, par les efforts de l'intelligence; elle n'éclairait que l'intelligence: la vie lui manquait. Par Voltaire, le vieil homme meurt, le nouvel homme paraît, la révélation naturelle de la vie se manifeste. Le caractère de Voltaire, c'est la facilité, et la facilité est le caractère de la vie qui envahit pour la première fois le monde de la nature. Tout ce qui était de l'érudition, de la critique, de la science, n'est pour Voltaire qu'une conviction naturelle; il ne conçoit pas la possibilité de vivre dans un autre milieu. La vieille société l'entoure, l'accable; pour l'attaquer il n'a qu'à la regarder: il critique par le récit, il tue par le ridicule, et la satire voltairienne donne la vie à l'insurrection contre le Christ. Qu'on supprime cette insurrection chez Voltaire, on supprimera le voltairianisme; il ne restera plus de Voltaire qu'un prosateur agréable, et tout au plus un poëte élégant.

Si Voltaire représente la révélation naturelle dans la vie, Rousseau la représente dans le nouvel élément de la justice. La vie est matériellement libre; elle s'exprime par l'ironie, par le sarcasme; elle se joue de tout, elle penche

vers l'égoïsme, elle se développe par la jouissance. Mais qu'on l'attaque, il se manifestera chez l'homme une force nouvelle, celle de la justice. La justice nous pousse au combat, sa mission est guerrière; elle est ascétique, elle se développe par le sacrifice, et c'est pourquoi la justice est sombre, indignée ou mélancolique chez les hommes prédestinés à la représenter dans une société naissante. Rousseau s'explique tout entier par le sentiment de la justice naturelle. Il n'est ni un érudit, ni un savant, ni un philosophe dans le sens technique du mot. Comme Voltaire, il se borne à accepter la science que ses devanciers ont conquise; comme Voltaire, il vit dans le monde nouveau de la nature, avec cette différence que Rousseau sent toute l'injustice de la vieille société. L'injustice n'excite pas la gaîté, la tyrannie provoque l'indignation, et l'indignation nous donne le secret de l'éloquence de Rousseau. Qu'on ouvre le *Contrat social*, la *Nouvelle Héloïse*, l'*Émile* ou les *Confessions:* Rousseau, toujours blessé, toujours souffrant, propage sans cesse la haine contre l'injustice monarchique et catholique. Voltaire pourra tolérer l'injustice, pourvu qu'il puisse hâter le règne de la vérité; Rousseau pourra tolérer l'erreur, et il sera sans pitié pour les tyrans. Qu'on lui ôte la sainte ardeur de la justice, qui l'attache à la révélation naturelle, à l'égalité de nos droits, aux harmonies primitives de nos instincts; qu'on rende Rousseau à la monarchie et à l'Église, l'éloquence de Jean-Jacques n'aura plus de sens, le philosophe de Genève ne sera plus qu'un écrivain de second ordre. Mais pourquoi nous arrêter à démontrer ce qui est évident? Pourquoi insister sur cette vérité vulgaire, que Voltaire et Rousseau sont les ennemis du christianisme et les héritiers les plus fidèles de la philosophie moderne? Suivons-les chez leurs disciples, et nous verrons le combat matériel de la vérité, de la vie et de la justice contre le dogme chrétien.

La révolution commence par la Déclaration des droits de l'homme. C'est Voltaire et Rousseau qui la dictent.

Elle expose les droits de la nature antérieurs et supérieurs à toutes les institutions, à tous les gouvernements, à toutes les religions. La marche de la révolution n'est que la dialectique des droits de l'homme. Elle frappe le clergé, la noblesse, le roi, parce qu'elle ne peut tolérer aucune personne au-dessus de l'humanité. Elle ouvre toutes les carrières au manant, parce qu'elle ne peut reconnaître que la supériorité de la probité et du génie. Elle dispose de la paix et de la guerre, des armées, de la diplomatie, parce qu'elle entame le vieil édifice de l'Europe chrétienne par la propagande de la vérité, de la vie et de la justice.

Les chefs de la révolution ne sont que les disciples de Voltaire et de Rousseau. Mirabeau tient à Voltaire, il sent la vie nouvelle, il veut qu'elle organise les intérêts; il veut que la révolution se développe pour le bonheur de la France. Malheureusement l'intérêt veut jouir : il est timide, le jour du danger il transige. Mirabeau se rallie à la cour, comme Voltaire se ralliait aux rois. Il fallait à la révolution d'autres chefs : les Girondins se présentent. Tous voltairiens, ils croient à la force de la vérité; ils espèrent des conversions promptes à l'intérieur, des victoires faciles à l'extérieur. Ils se trompent : les lumières sans la moralité ne servent qu'à raffiner la corruption; les hommes habiles prennent le masque du civisme, ils organisent la vaste trahison de la cour, des nobles et du clergé. Dès lors la Gironde cède, comme Voltaire, à l'impulsion de l'intérêt; elle se rallie à la cour, elle conspire. Il faut d'autres chefs à la France. Voici Robespierre, le disciple de Rousseau. Robespierre ne croit ni aux conversions subites, ni à la force de la vérité livrée à elle seule. Il sait que l'on ne peut confier la cause de la liberté aux hommes intéressés à la combattre. Il exerce la dictature de la justice. Il dénonce les capacités corrompues, les intérêts qui conspirent, la tolérance qui trahit, la modération qui protége les criminels. Il sacrifie le voltairianisme, qui enraye la révolution avec la Gironde et Danton; il sacrifie le voltairianisme, qui exagère la révo-

lution par Hébert et Fabre d'Eglantine, en imposant la vérité de vive force.

Toutes les idées de la révolution sur la propriété, sur la famille, sur l'État, sur l'éducation nationale, relèvent directement de Voltaire ou de Rousseau, toujours flottantes entre les deux formes de la vérité et de la justice, de la liberté et de l'égalité, du calcul et de la foi. Ce nouveau monde d'idées aboutit à une nouvelle religion. Et ici encore la révolution hésite entre deux formes distinctes, le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême : la première rappelle Voltaire, l'autre Rousseau. La première adore la vérité, la raison sous la forme la plus attrayante de la vie; la seconde se prosterne devant l'éternelle justice qui gouverne les mondes. Tout entier, ce mouvement à deux formes, toujours contradictoire, toujours harmonique comme l'intérêt et la justice, se développe dans un monde qui n'est plus chrétien, dans le monde de Locke, où l'homme décide de sa propre destinée.

La guerre entre la religion et la philosophie a été trop longue, trop sanglante pour qu'une conciliation soit possible. Ceux qui la tentent méconnaissent la philosophie et la religion. Des hommes que l'imposture conseille n'ont rien à nous apprendre, nous préférons l'ennemi lui-même. Le christianisme se meurt, il a le droit de compter ses blessures. Consultons-le si nous avons des doutes sur notre foi. Que dit-il ? Tous les théologiens déclarent que la Renaissance a été un scandale, que le cartésianisme les déconsidérait par un horrible criticisme, que Locke fondait une école d'impies, que le XVIIIe siècle a été un sacrilége continuel, que la révolution a consommé le crime des philosophes. Que dit le christianisme pour se défendre? Invoque-t-il saint Thomas ou Duns Scott? Il accuse la raison, il la déclare sceptique; il combat par le doute universel, par un criticisme effréné; il prétend démontrer que, sans l'autorité d'un chef et d'un livre sacré, la société se dissout. Le boudhisme pourrait-il se défendre autrement?

Qu'on oppose aux théologiens l'orthodoxie personnelle de Locke ou de Descartes, la modération des philosophes : ils répondront que Locke et Descartes pouvaient se tromper sur leur propre philosophie, et qu'aujourd'hui que la méprise est impossible, l'erreur serait volontaire. Les disciples ont perfectionné la doctrine des maîtres, les hommes d'action ont réalisé la doctrine des disciples; on ne peut plus se tromper, on ne peut que tromper. Tel est l'avis des théologiens, tel est aussi le nôtre. Méfions-nous donc de ces conciliateurs qui arrivent trop tard; méfions-nous des hommes qui s'attachent par calcul à ce mot de christianisme pour nous montrer la réalisation du christianisme dans la révolution française. Ne désertons pas nos autels, ne renions pas nos apôtres. Si le christianisme a annoncé la fraternité du genre humain, il a identifié ce principe avec des erreurs qui le faussent entièrement. La religion n'est pas un système de morale abstraite, mais un ensemble de dogmes. Il ne s'agit plus d'être frères en Jésus-Christ, il s'agit d'être frères dans la vérité, qui organise la fraternité dans l'État et dans l'humanité. Il ne s'agit pas de savoir si le Christ a été un sage, si le christianisme a été nécessaire à l'éducation, utile à la destinée de l'humanité : il s'agit de savoir si la tradition de Moïse est surnaturelle, si Dieu s'est incarné, si l'Evangile nous rachète, si l'Église dispose du règne de la grâce. Il n'y a pas un principe chrétien qui ne soit un obstacle pour l'intelligence; il n'y a pas un obstacle qui ne puisse devenir une arme pour le privilége, un prétexte pour l'autorité, et, en définitive, une tyrannie pour le peuple. Qu'on admette le christianisme, la raison sera suspecte, on ajournera ses réclamations; la liberté sera ajournée, la superstition se représentera : la France ne sera plus le peuple de Voltaire et de Rousseau, le peuple qui résistait seul à l'Europe, parce que seul il était libre.

CHAPITRE II.

Première apparition des Philosophes salariés.

C'est Napoléon qui organisa la première réaction de la philosophie officielle. En combattant la république, il devait bâillonner la philosophie et l'expulser du gouvernement : il n'hésita pas. La réaction se réalisa moitié par la violence, moitié par la ruse. Par la violence, Napoléon imposa le silence aux hommes et aux philosophes de la révolution. Les premiers siégeaient au tribunat, les seconds à l'Académie des sciences morales. Napoléon supprima le tribunat et l'Académie des sciences morales. La ruse suggérait à Napoléon l'idée du concordat et successivement la fondation de l'université.

La Convention avait réclamé une éducation nationale pour fonder la religion de la république. Napoléon ne voulait ni les mœurs de la république ni celles de la monarchie, ni la religion de la révolution ni celle des rois, et il fonda l'université pour régner sans idées. On substitua au projet de la Convention un projet antérieur de Talleyrand : on le confia à Fontanes, le lettré de l'empereur. Le diplomate le plus corrompu de l'Europe et l'homme le plus servile de l'empire se trouvèrent ainsi chargés de veiller sur la pensée de la jeunesse française.

En fondant l'université, Napoléon lui dit : « Marchez comme le monde, sans bruit, en silence. » Le grand comédien parodiait le Créateur. Marcher en silence, c'était marcher sans idées, sans lutte, comme un simple bureau d'administration. On exploita l'enseignement classique, on favorisa les connaissances spéciales : les faveurs furent prodiguées aux spécialités; quant à la philosophie et à la religion, on les réduisit à l'alternative de se taire ou de célébrer l'empereur.

Sincère ou menteuse, la philosophie donne toujours le

secret de ceux qui gouvernent. La philosophie de l'empire résuma le mouvement impérial. Ce mouvement fut une dernière victoire remportée par Voltaire sur Rousseau. Le jour où la patrie ne fut plus en danger, Voltaire renversait l'inquisition de Robespierre, Voltaire donnait la dictature au soldat qui avait sauvé la patrie. La dictature de Napoléon se fondait sur la vérité, sur l'intérêt public, sur le génie du dictateur, sur une mission tout extérieure et mécanique. Par Napoléon, l'habileté personnelle régnait d'après la vieille théorie girondine : nouvel Atlas, Napoléon supportait seul le poids du monde. Ici l'individu croit à sa force, à la force du secret ; sa vertu, c'est la gloire, c'est-à-dire la conscience morale livrée au hasard, transportée hors de nous-mêmes dans l'opinion, dans la renommée. Son dévouement est le dévouement du soldat, et il éclate par intervalles, au moment du combat, sans s'enquérir de la justice du combat. La vie toute seule explique donc Napoléon : son mobile est l'intérêt, et l'intérêt marche vite à la guerre. De là les coups d'État, l'empire. Voltaire ménage la vérité, puis il respecte l'Église, puis il se sacrifie sans le savoir : l'apostasie est complète. Quel est l'apostat? Voltaire lui-même : car Napoléon est toujours l'homme de la révolution ; il doit toujours combattre les ennemis de Mirabeau, de la Gironde, de Danton, de Robespierre ; le faux Charlemagne a toujours contre lui l'aristocratie ralliée à l'Angleterre, les rois ralliés à l'empereur, le clergé guidé par Rome. L'idolâtrie européenne ne cesse de se révolter contre l'homme qui se fonde sur la vérité, bien qu'il la cache, bien qu'il la nie. Que sera donc la philosophie de l'empire? Elle sera Voltaire, moins Voltaire, quelque chose qui ressemble au néant. Hostile à la révolution et à l'Église, elle accepte Locke et proscrit les disciples de ce philosophe ; elle professe l'idéologie et méprise les idéologues ; elle est orthodoxe sans être chrétienne.

A la suite de Locke, la philosophie officielle ramenait toutes les idées au principe de la sensation. C'était là le

principe du XVIIIe siècle. Par l'origine des idées, on rejetait toutes les notions qui ne pouvaient être vérifiées par la sensation : la dialectique des idées sensibles fermait l'accès du monde des esprits; elle condamnait l'intelligence à s'attacher à la terre, elle rappelait à l'homme qu'il n'est que le premier des animaux. Aucune religion, aucun principe ne pouvait tenir devant la dialectique de la sensation. Locke le pressentait. En niant les idées innées, disait-il, *je coupe court à la paresse*, j'impose un travail à l'esprit, je *renverse le veau d'or*. Le veau d'or tomba : c'était le trône et l'autel. Les hommes du XVIIIe siècle tenaient donc à nier les idées innées, ils les niaient de propos délibéré; ils coupaient les ailes à l'intelligence, de crainte qu'elle ne s'envolât dans le passé pour retomber aux pieds de l'Église. La philosophie impériale oublia l'esprit, et s'attacha à la lettre de l'idéologie de Locke. M. Laromiguière, le représentant de la philosophie universitaire, veilla sur le problème de l'origine des idées : le palladium était gardé; le feu sacré brûlait, il n'éclairait personne.

Sous la restauration, la philosophie officielle entra dans une nouvelle phase; la réaction du silence se trouva tout à coup dépassée à son tour par un adversaire inattendu, M. Royer-Collard. Le nouveau professeur n'était que l'écho d'une voix que personne n'avait entendue. Le docteur Reid avait disserté pendant toute sa vie contre Locke dans une chaire de l'université d'Edimbourg. M. Royer-Collard le résuma, lui donna une seconde vie, et le tourna contre le palladium de la révolution française. Oublions Reid : la bataille de Waterloo donnait un sens nouveau à l'importation de M. Royer-Collard.

Il y a deux problèmes distincts chez Locke : le problème de l'origine des idées et le problème du rapport de la sensation avec le monde. Par le premier problème, on demande quelle est l'origine des idées; si les idées sont acquises, si elles sont innées; si c'est la nature, si c'est la raison qui nous les donne. En d'autres termes, on demande s'il y a un

verbe dans l'esprit; si ce verbe nous élève au-dessus de la nature, s'il nous transporte dans le monde de la religion. Locke nie les idées innées : suivant lui, le monde des esprits est imaginaire, le verbe est une erreur. Dans le second problème sur les rapports de la sensation avec le monde, il ne s'agit plus des idées générales, il s'agit de démontrer les choses extérieures. Comment peut-on les connaître ? Pourquoi croyons-nous à leur existence ? Pourquoi les affirmons-nous ? Ici l'importance de Locke disparaît, le démolisseur avait concentré son attention sur le premier problème. Quant au monde sensible, Locke se borne à dire que sans les yeux, sans les mains, on ne pourrait ni le voir, ni le toucher. Il est si loin de vouloir le démontrer, qu'il renoncerait, dit-il, à discuter avec des hommes qui lui demanderaient des preuves pour démontrer que nous ne vivons pas dans un rêve.

Par une manœuvre habile, M. Royer-Collard substitue le problème métaphysique au problème religieux; il demande à Locke ce qu'il ne donne pas, il affecte de ne pas voir ce qu'il donne. Fort de l'équivoque, M. Royer-Collard accable l'idéologie comme une théorie insensée, comme un préjugé scolastique. La polémique du royaliste était audacieuse. Vous, disait-il à Locke et à ses disciples, ennemis des idées innées, vous tombez encore sans le savoir dans le préjugé des idées. Vous croyez au monde parce que votre idée sensible vous le prouve, parce que votre sensation vous le révèle et parce qu'elle en est l'image fidèle. Ces idées, ces sensations, ces images du monde, ne sont qu'un dernier vertige de la théorie surannée des idées. L'idée, poursuivait M. Royer-Collard, détruit le monde; innée ou acquise, sensation ou image, elle est folle et sceptique. Les idées sont en vous. Pouvez-vous sortir de vous-mêmes pour vérifier si elles correspondent aux choses? Pouvez-vous comparer vos idées avec la nature dont elles offrent le portrait ? Toujours enfermés en vous-mêmes, vous ne pouvez pas même savoir s'il y a des choses qui correspondent à vos idées.

Jadis on se représentait les idées comme des fantômes qui se détachent des objets extérieurs pour pénétrer dans notre esprit, et y placer les notions du monde extérieur. Descartes a détruit ces fantômes, il n'a gardé que les idées innées; et, en niant les fantômes, les disciples, plus conséquents que le maître, déclaraient que la nature n'existe pas, qu'il n'y a que le monde des esprits attesté par les idées innées. Locke a détruit l'idée innée, il l'a remplacée par l'idée sensible; il a voulu substituer le monde matériel au monde spirituel. Quelle en a été la conséquence? Son disciple D. Hume nous la donne : il ne croit pas au monde des esprits et il détruit le monde matériel; il nous apprend que l'univers est tout entier dans nos sensations. Les maîtres se trompaient, les disciples étaient fous.

Il fallait que le catholicisme fût la religion dominante, pour que la Sorbonne pût s'engager avec sécurité dans l'équivoque de cette polémique. L'idéologie de Locke détruisait le christianisme; elle rendait impossible le monde des esprits, des anges, de Dieu. Toute l'Allemagne la discutait au point de vue de Voltaire. M. Royer-Collard exigeait qu'elle démontrât la nature, et lui demandait un compte sévère du moi et du non-moi. L'idéologie de Locke était révolutionnaire, elle exigeait la vérification de toutes les pensées par les faits naturels : M. Royer-Collard la prenait pour une image matérielle des choses, il la considérait comme un portrait des objets extérieurs. L'idée sensible, en se généralisant, expliquait toutes nos pensées les plus élevées et les plus vulgaires : M. Royer-Collard disait qu'elle veut les expliquer parce qu'elle est un fantôme qui sort des objets extérieurs pour venir à nous. L'histoire des idées sensibles, à travers tous les accidents de l'ignorance et de l'erreur, engendre les religions; elle fausse les gouvernements, elle dénature l'homme. M. Royer-Collard critique avec amertume le voyage imaginaire de l'idée-image qui sort des objets, traverse nos organes, et arrive au cerveau pour nous donner la connaissance des choses

qui nous entourent. Enfin l'idéologie de Locke était la philosophie du bon sens; Voltaire s'en emparait. Elle était nécessaire pour propager le *sens commun*, disait-il, *cette chose si rare*. M. Royer-Collard attribuait à l'idéologie la perte du sens commun, et il bafouait la philosophie tout entière. Suivant lui, l'idée s'est glissée dans la philosophie pour satisfaire l'excessive ambition des philosophes. Tous les hommes croient à l'existence du monde, c'est là une vérité de sens commun : on doit l'accepter comme une vérité première, et, au contraire, les philosophes ont voulu l'expliquer. Pour l'expliquer, ils ont été réduits à imaginer des hypothèses, l'hypothèse a créé l'idée, et l'idée type, image, fantôme ou sensation, a fait reposer l'existence du monde sur une simple supposition des philosophes. Tant que l'hypothèse dure, la philosophie est une erreur; quand l'hypothèse s'écroule, les philosophes déclarent que le monde a disparu : c'est là un cas de folie. La Sorbonne finissait ainsi par accuser de folie les philosophes, qui avaient accusé la folie des religions.

Le dogme que venait proposer le philosophe du gouvernement était au niveau de sa critique. On n'explique pas, disait-il, l'existence du monde, on l'accepte. L'esprit rapporte nos sensations d'une manière immédiate, instinctive et irrésistible à des causes, c'est-à-dire à des objets extérieurs. La perception, voilà toute la philosophie de M. Royer-Collard. Pourquoi y a-t-il des choses extérieures? Nous les percevons. Nous croyons à la distinction du bien et du mal, et c'est la perception qui nous la donne, dès que nous regardons les actions des êtres libres et intelligents ; nous croyons à la beauté, au sublime, et c'est encore la perception qui nous montre le beau et le sublime. D'après M. Royer-Collard, la perception explique tout.

Mettons cette doctrine en présence du bon sens, nous en verrons toute la portée.

LE VOLTAIRIEN ET LE PHILOSOPHE.

LE VOLTAIRIEN.

Quelle est la vérité que vous venez nous annoncer?

LE PHILOSOPHE.

J'anéantis votre sensation, qui est sceptique et corruptrice, et désormais nous expliquerons tout par la perception.

LE VOLTAIRIEN.

En quoi consiste la perception?

LE PHILOSOPHE.

Elle se compose de cinq éléments. Ce sont : 1° l'objet qui doit être devant nous; 2° l'impression de l'objet sur les sens ; 3° la transmission de l'impression au cerveau ; 4° l'impression qui s'y transforme en sensation ; 5° enfin la perception, qui nous transporte hors de nous pour nous faire connaître l'objet. Locke ne connaissait que la sensation. Vous comprenez la supériorité de la perception !

LE VOLTAIRIEN.

La perception, dites-vous, se compose de cinq éléments : le premier, c'est l'objet qui est devant nous. Qui nous dit que l'objet doit être devant nous?

LE PHILOSOPHE.

Vous voyez bien que si cette table n'était pas là, vous ne pourriez la percevoir.

LE VOLTAIRIEN.

Votre remarque est spirituelle ; mais je demande quelle est la faculté qui me montre qu'un objet est nécessaire à la perception de cet objet, que la table est nécessaire à la perception de la table?

LE PHILOSOPHE.

C'est la perception.

LE VOLTAIRIEN.

En second lieu, qui nous dit que cette table doive faire

une impression sur mes sens pour que la perception se réalise?

LE PHILOSOPHE.

Vous comprenez que si la table était derrière un mur vous ne sauriez la percevoir.

LE VOLTAIRIEN.

Vous êtes subtil; mais je ne tiens qu'à connaître le moyen, la faculté par laquelle vous découvrez la nécessité de l'impression pour que l'on puisse percevoir les objets

LE PHILOSOPHE.

C'est la perception.

LE VOLTAIRIEN.

Vous avez dit que le troisième élément de la perception, c'est la transmission de l'impression au cerveau. Qui vous dit que cette transmission ait lieu?

LE PHILOSOPHE.

L'expérience : si je vous coupe les nerfs du bras, votre bras cesse de sentir; toute communication avec le dehors est interceptée.

LE VOLTAIRIEN.

Vous êtes savant; mais qui vous apprend la nécessité des nerfs pour cette communication?

LE PHILOSOPHE.

Je la perçois.

LE VOLTAIRIEN.

C'est donc la perception. Donc la perception se compose de trois fois la perception, plus, de la sensation qui a lieu dans le cerveau, et enfin de la perception, qui est toujours la perception. Il me semble qu'au lieu de cinq éléments vous auriez pu en compter deux : 1° la sensation, qui est en nous; 2 la perception, qui la rapporte à une cause extérieure.

LE PHILOSOPHE.

Soit. Toujours est-il que notre perception nous transporte hors de nous, le scepticisme est détruit.

LE VOLTAIRIEN.

En êtes-vous bien sûr? Votre perception n'est que la perception de Locke sous une autre forme, elle n'a pas plus de valeur que la sensation. Au fond votre chef, M. Royer-Collard, est aussi sceptique que David Hume sans avoir le mérite de ce philosophe. David Hume dit : Je crois au monde parce que je le vois; M. Royer-Collard dit : Je crois au monde parce que je le perçois. David Hume dit : La sensation m'impose une croyance indémontrable; M. Royer-Collard dit : La perception m'impose une croyance que je ne puis pas démontrer. L'impossibilité de démontrer la sensation, poursuit David Hume, m'impose le doute sur l'univers tout entier; l'impossibilité de démontrer la perception, poursuit M. Royer-Collard, m'oblige de prêter une foi absolue à l'existence de l'univers. Ma vision, conclut David Hume, peut me tromper, quoique la nature me force de croire; ma perception, conclut M. Royer-Collard, est infaillible, parce que la nature me commande de croire. Le point de départ est le même, les deux conséquences sont opposées. Qui a raison? David Hume, qui se souvient du point de départ : il appelle sensation ce que M. Royer-Collard appelle perception. Comme la sensation, la perception est en nous; comme la sensation, elle est irrésistible et ne peut se démontrer. Entre les deux hommes, il n'y a donc qu'une différence. David Hume mesure la portée de sa donnée, sa philosophie le pousse à voir un peu plus loin que ses yeux, et, au moment où sa vue se trouble, il avoue son ignorance. M. Royer-Collard ne veut pas regarder au loin, et il plaisante ceux qui lui montrent son ignorance. David Hume lui dit : Vous ne sortez jamais de vous-même. M. Royer-Collard le réfute, en lui répondant qu'il a fait une excellente promenade et qu'il va rentrer chez lui. Quel est le philosophe? A la Sorbonne, c'est M. Royer-Collard; pour nous, c'est David Hume, qui écrivait deux traités, l'un sur la religion naturelle, l'autre sur l'histoire naturelle de la religion.

LE PHILOSOPHE.

Vous ne pourriez nous contester le mérite d'avoir analysé la perception mieux que Locke et David Hume.

LE VOLTAIRIEN.

Je vous le conteste : Locke et David Hume n'analysaient pas la perception, vous l'avez mal analysée. Ecrivez-moi une proposition qui renferme une perception, je vous montrerai par-devant notaire qu'avec vos cinq éléments de la perception, vous n'êtes qu'à moitié chemin de votre analyse. Prenons un exemple.

LE PHILOSOPHE.

Cet arbre existe. Voilà une perception.

LE VOLTAIRIEN.

Elle se compose de deux éléments : 1° l'*arbre*, c'est-à-dire le fait, la sensation, le phénomène sensible; 2° l'*existence*, c'est-à-dire l'idée, le genre, le verbe, que vous avez complétement oublié en dénombrant les éléments de la perception. Admettez-vous les idées? les niez-vous?

LE PHILOSOPHE.

Vous savez que le mérite de notre école est d'avoir exterminé le préjugé des idées, qui survivait dans l'école de Locke (vol. II, p. 378, trad. fr.)

LE VOLTAIRIEN.

Donc vous niez les idées innées. Que pensez-vous des catégories d'Aristote?

LE PHILOSOPHE.

Je les admets toutes, et il y en a bien d'autres : *Je propose de compléter le catalogue d'Aristote en y ajoutant un magnifique et cætera* (vol. I, p. 140).

LE VOLTAIRIEN.

Donc vous admettez les idées. Estimez-vous Platon, qui les a annoncées le premier?

LE PHILOSOPHE.

Nous le considérons comme un fou, à cause de sa caverne, de ses fantômes et de son soleil.

LE VOLTAIRIEN.

Donc vous niez les idées. Que pensez-vous du beau, du bien, du sublime?

LE PHILOSOPHE.

Je les perçois.

LE VOLTAIRIEN.

Donc vous admettez les idées. Croyez-vous que la généralisation précède le jugement, ou que le jugement précède la généralisation?

LE PHILOSOPHE.

C'est là le problème de la poule et de l'œuf. On ne peut généraliser qu'après avoir affirmé la notion que l'on généralise. D'un autre côté, l'affirmation est un jugement qui suppose un attribut, c'est-à-dire une idée généralisée d'avance. Le problème est insoluble (vol. V, p. 16).

LE VOLTAIRIEN.

Donc vous niez les idées innées; car si vous les admettiez, le jugement trouverait en nous des attributs innés, il précéderait la généralisation. Que pensez-vous des axiomes?

LE PHILOSOPHE.

Chaque science a ses axiomes qui sont innés.

LE VOLTAIRIEN.

Donc vous admettez les idées que vous avez niées trois fois, comme saint Pierre. Vous ressemblez au docteur Reid, qui n'osait ni affirmer ni nier le Verbe divin.

La théorie de la perception se réfute par elle-même. Il est certain que la perception se réduit à un jugement; elle s'exprime donc par la proposition : dans la proposition, il y a deux éléments, un attribut et un sujet, un verbe et un fait, une idée et une sensation. M. Royer-Collard a combattu les idées et les sensations; il les a accusées de conduire au scepticisme. Ne s'est-il pas aperçu qu'il a accusé d'avance les deux éléments de la perception? N'a-t-il pas vu qu'il a refuté lui-même son propre système? L'idée est en nous, elle est donc sceptique; la sensation est encore en nous, elle est sceptique à son tour. Par l'idée innée,

M. Royer-Collard condamne au scepticisme Descartes et ses disciples; par la sensation, il condamne au scepticisme Locke et ses disciples. N'est-il pas miraculeux que M. Royer-Collard ait découvert une vérité assurée dans la perception qui réunissait les objets de ses plaisanteries, l'idée et la sensation?

Supposons que la perception soit infaillible, puisque la Sorbonne l'a dit; le doute renaît sans la permission de la Sorbonne, au sein même de la perception. C'est que la contradiction envahit le monde, elle met aux prises le fini et l'infini, l'être et le non-être et tous les contraires sur tous les points de la création. Si le monde est éternel, il nous offre la contradiction d'une série infinie de causes finies; s'il est créé par Dieu, nous avons la contradiction d'un Dieu infini et d'un monde fini. Le temps est éternel, et cependant le moment actuel le divise en deux infinis: l'espace n'a pas de limites, et cependant le lieu que j'occupe le limite. Tout change, tout s'altère, tout passe, et l'altération est contradictoire; par elle les choses cessent d'être ce qu'elles sont, elles violent les lois de l'identité, elles sont en opposition avec les premiers axiomes de la logique. S'il y a des genres comme l'homme, l'animal, ils sont en même temps dans tous les individus qu'ils embrassent; l'homme est dans tous les hommes, l'animal dans tous les animaux : le genre finit par être un et multiple. S'il n'y a pas de genres, si l'individu est seul, comment expliquer cette illusion du genre et les sciences qui se développent par les genres? La contradiction est universelle, infinie; elle est permanente dans l'esprit de l'homme, condamné à concevoir en même temps le mal et le bien, les lumières et les ténèbres, la force et la faiblesse, sans que jamais on puisse se soustraire au règne de la discorde qui crée tous les êtres. Et la vie est emportée par cette contradiction, le vice et la vertu s'y tiennent par un lien absurde et indissoluble. Devant Dieu la vie est-elle une tragédie? Est-elle une comédie satanique? Est-elle un drame qui aurait commencé ici-bas pour finir dans le ciel? La perception est muette ou absurde.

Nous avons vu que la perception nous impose d'avance l'obligation de tomber d'accord avec le sens commun. Nous avons vu qu'elle proscrit les plus grandes pensées de la philosophie, et qu'elle accuse de folie la philosophie du bon sens. *Unicuique suum :* rendons la théorie du sens commun à son inventeur, le R. P. Buffier, de l'ordre de Jésus. Il l'annonce dans son cours par les *Principes nouveaux et simples pour former le langage, l'esprit et le cœur.* C'est Reid lui-même qui le cite. Puisque la théorie du sens commun est appuyée par l'autorité du père Buffier, acceptons-la, nous ne saurions lui résister. Ici encore, nous jouons de malheur ; plus on cherche le sens commun, moins on le trouve. M. Royer-Collard, Reid, toutes les publications de l'école écossaise ne le définissent pas. Où est le sens commun? Il n'est pas dans nos facultés ni dans leur développement naturel : à ce titre, toutes les opinions, les vraies et les fausses, seraient également dans le sens commun. Il n'est pas non plus la perception. Reid l'avoue, la perception est immédiate, elle est antérieure à tout raisonnement: c'est la connaissance de l'idiot qui regarde les objets qui l'entourent; elle ne peut ni détruire aucune erreur, ni vérifier aucune opinion. Le sens commun n'est pas encore dans l'intelligence des masses, qui crée les religions ; il n'y a pas un seul axiome qui n'ait été violé par les dogmes universellement acceptés, pendant des siècles, chez les peuples les plus barbares et les plus civilisés. L'unité et la trinité de Dieu, l'Eucharistie sous les deux espèces, une foule de mystères chrétiens, bouddhistes, brahmaniques, païens, montrent que le sens commun est poussé à s'abjurer et à se renier. Il n'est pas plus chez les peuples que chez les philosophes. En quoi consiste donc le sens commun? Il n'est pas dans les facultés, il n'est pas dans l'intuition des choses, il n'est pas dans l'intelligence des peuples, il n'est pas chez les philosophes les plus célèbres ; Reid ne l'a pas défini : je crains de ne pas le trouver. Quelque part Reid nous dit que le sens commun distingue la folie de la saine raison : soit.

Comment sépare-t-il l'aliénation mentale de la saine raison? Quel est le moment fatal qui sépare l'erreur de la folie? Comment découvre-t-on ce moment? Il n'y a pas chez Reid ni chez tous ses disciples une ligne qui nous éclaire sur ce problème, l'un des plus élevés de la science. Évidemment la théorie du sens commun n'a été qu'un piége tendu à la philosophie pour l'arrêter dans sa marche : Reid la proposait par timidité, M. Royer-Collard la proposait à dessein. Elle nous présentait les hommes du XVIIIe siècle comme les disciples absurdes d'un maître égaré, et la Sorbonne s'emparait de la théorie du sens commun pour préparer l'accusation de folie dont on accable depuis trente ans tous les hommes qui continuent la révolution de Voltaire et de Rousseau. C'est ainsi que la philosophie officielle a organisé sa première réaction. Peut-être les théories étaient-elles plus coupables que les hommes. J'accuserai peu, si l'on veut, M. Royer-Collard, et je respecterai M. Laromiguière; cependant j'affirme que, sous l'empire, on enseigna l'idéologie en supprimant ses conséquences. J'ajoute que M. Royer-Collard, royaliste de naissance, en attaquant la théorie de Locke, combattait d'une manière détournée, par les procédés scientifiques de l'école écossaise, tous les ennemis vivants de la royauté restaurée.

CHAPITRE III.

La Réaction de l'Éclectisme.

La Sorbonne s'était chargée de confisquer le sens commun au profit du gouvernement. La tâche était rude. Reid ne pouvait résister à la révolution, à Voltaire, aux idées nouvelles. Il fallait redoubler d'efforts, la Sorbonne avait besoin d'un homme assez habile pour renouveler son abat-jour: cet homme fut M. Victor Cousin; l'abat-jour fut l'éclectisme.

M. Cousin est né dans l'université; on ne lui connaît pas d'autre famille, et il lui porte une affection de moine. Il en chérit les grades, les titres, les dignités; il en vénère la hiérarchie, le grec et le latin. L'esprit ne manque pas à M. Cousin, toutefois la pédanterie de l'école fait le fond de son caractère. Il s'en moque et il y tient; il l'impose par malice et il en est dupe par entrain; il estime les idées incendiaires et il les étouffe avec plaisir. Ce contraste de malice et de pédanterie fait l'imprévu de ses saillies : il nous donnera le secret de sa philosophie.

Élève, protégé, suppléant de M. Royer-Collard, M. Cousin était nourri dans les sages doctrines de Reid : il adorait la perception; la sainte ardeur avec laquelle il réfutait la sensation édifiait déjà la Sorbonne. Un jour M. Cousin ouvrit au hasard la *Critique de la raison pure*, de Kant : ce fut le jour qui décida de son bonheur. C'est que le nouveau professeur venait de découvrir chez Kant une mine d'or, un véritable trésor d'argumentations pour accabler la philosophie de Locke. Kant avait revendiqué définitivement les idées innées vingt ans avant que Royer-Collard prît la parole sans trouver une conclusion. Voici le verdict de Kant qui clôt le débat sur les idées innées et acquises.

Y a-t-il des idées innées? Oui, d'après Kant, il y a des idées innées. Les sensations sont variables et finies : parmi nos idées, il y a des notions nécessaires et universelles; la nécessité et l'universalité sont des caractères qu'on ne peut attribuer à la sensibilité. Il y a donc des idées innées : le temps, l'espace, la substance, la cause, Dieu, notions éternelles et infinies, et partant inaccessibles à la sensation. La nature, loin de nous donner ces idées, les suppose sans cesse. Pouvons-nous percevoir le mouvement sans supposer le temps? Pouvons-nous regarder les corps sans supposer l'espace? Tout objet ne suppose-t-il pas une substance? Tout phénomène ne se présente-t-il pas comme l'effet d'une cause? La nature ne nous est donnée qu'à la condition des idées.

Un second problème se présente à Kant. Les idées, ces ailes de l'intelligence, peuvent-elles nous transporter dans une région supérieure à la nature physique? Oui, répond Kant, les idées peuvent nous transporter sur le terrain des religions. On ne saurait en douter. Qu'on jette un regard sur l'histoire de la philosophie : les philosophes parlent de l'âme, de l'esprit, de Dieu, du temps, de l'espace, de l'infini. A quoi tiennent ces connaissances, si ce n'est à des jugements suggérés par des idées innées et supérieures à la sensation? Qu'on jette un regard sur l'histoire de l'humanité : elle ne s'explique que par les religions, et ce sont les idées qui créent les religions pour résoudre les problèmes sur Dieu, la création, la liberté, la Providence : problèmes qui dépassent tous l'expérience.

On devine le parti que M. Cousin pouvait tirer de la théorie de Kant : la théorie était nette et catégorique. L'Allemagne l'admirait; les femmes mêmes la connaissaient, en France, par madame de Staël; il ne restait qu'à l'introduire à la Sorbonne, qui était seule à l'ignorer. Son plan fut bientôt arrêté. Il se proposa d'accabler Locke et tous les philosophes du XVIIIe siècle par le système de Kant. Pour donner de l'éclat à l'entreprise, il traduisit Platon, l'homme des idées innées, l'ennemi des sophistes, auxquels M. Cousin comparait charitablement les philosophes de la révolution. La restauration devait applaudir, la théologie devait approuver l'entreprise de sa bonne sœur, la philosophie officielle. D'un autre côté, les libéraux pouvaient-ils blâmer une discussion philosophique? Kant les forçait au silence.

Par malheur, le verdict de Kant sur les idées ne se réduit pas à deux points. Après avoir affirmé qu'il y a des idées, et que les idées nous transportent au delà du monde sensible, le philosophe allemand se pose deux nouvelles questions, qu'un professeur sage et modéré aurait prudemment dissimulées.

La suggestion, se demande Kant, par laquelle les idées nous transportent au delà de ce monde, est-elle légitime? Ici

Kant répond négativement. Suivant lui, les idées sont nécessaires et universelles; l'universalité et la nécessité nous forcent à soumettre tous les phénomènes à l'empire des idées; elles nous condamnent à supposer au corps la condition de l'espace, au mouvement celle du temps; elles nous font supposer une substance dans tout objet, une cause à tout effet. Mais, au moment où nous abandonnons le terrain de l'expérience pour nous livrer à la suggestion des idées, nous tombons dans d'inévitables contradictions. La dialectique transcendantale est condamnée à l'erreur. Kant analyse l'illusion dialectique, et il la démasque par la lutte des deux termes opposés du fini et de l'infini. Il montre que le temps et l'espace sont finis et infinis; que la nature en subissant la condition du temps et de l'espace, en subit les contradictions; que ces contradictions se représentent sous une nouvelle forme en opposant la nature à Dieu. C'est pourquoi la philosophie se développe à travers de fausses antithèses, qui ne lui permettent de croire ni au monde ni au néant, ni à Dieu ni à la nature, ni à la grâce ni à la liberté, ni à la Providence ni à la fatalité. C'est pourquoi la philosophie athée ou religieuse se développe par une discussion continuelle, où la vérité se dérobe sans cesse à la pensée, éternellement étrangère à l'objet qu'elle prétend affirmer. Où est donc la vérité, d'après Kant? Dans le phénomène, dans l'apparence sensible ou idéale. Il n'y a de vrai, pour Kant, que le monde de Locke ou de David Hume, rien de plus. Kant a rendu à l'intelligence les ailes de l'idée, mais il lui a ôté l'air au delà de ce monde.

La religion est perdue; de là un dernier problème: quelle sera la règle de nos actions? La justice, répond Kant: la fatalité du jugement nous fait croire à la nature, la fatalité de la vie nous fait croire à la justice. La critique détruit tout. La justice nous commande d'accepter les dogmes que la critique rejette. La justice nous fait croire à notre liberté, bien qu'elle soit en contradiction avec la loi des causes et des effets; la justice replace Dieu sur son trône, bien qu'il

soit en contradiction avec le monde; la justice nous fait affirmer notre chute, bien qu'elle soit inexplicable; elle demande une rédemption, quoiqu'elle soit impossible. La justice invoque la grâce, elle organise l'Église, elle relève tous les dogmes du christianisme, bien que, devant la critique, ils ne soient que des illusions transcendantales. D'après Kant, la religion de la justice se réalise sans cesse; ses progrès expliquent tous les progrès de l'histoire, et elle tend à réunir tous les hommes dans une confédération universelle. Un jour le christianisme renouvelé choisira dans chaque État les hommes plus dignes, et, en les associant, il formera l'Église naturelle et véritablement catholique.

Les deux premières questions de Kant étaient inoffensives et orthodoxes : les deux dernières étaient plus que voltairiennes. Locke nie les idées parce qu'il les redoute, Kant les admet parce qu'il les a vaincues : l'école de Locke nie le Verbe, de crainte du christianisme; Kant admet le Verbe, parce qu'il domine le christianisme. L'idéologie de Locke attaque le christianisme par le dehors; elle lui oppose la nature, des documents historiques, des faits. L'Église échappait à la catastrophe, protégée par le principe invisible des idées. Kant attaque le christianisme sur son propre terrain; il lui arrache le Verbe, il lui enlève le Christ. Étonnée, la savante Allemagne se groupait autour de Kant : la *Critique de la raison pure* était l'évangile d'une nouvelle révolution philosophique; elle disposait du Christ. A la voix de Kant, les croyances du protestantisme se dissolvaient pour devenir une science dans les systèmes de Fichte, de Schelling, de Hégel, tous fidèles à l'idée, à la contradiction de l'idée signalée par Kant, au principe que la rédemption doit être notre œuvre, et que la révolution est l'aurore naissante de la rédemption naturelle.

M. Cousin, trop heureux de réfuter Locke par Kant, ne voulait nullement suivre le philosophe de Kœnigsberg. Autant valait exposer Babœuf en pleine Sorbonne. Si l'idéologie de Locke renfermait le germe de la révolution

politique, l'idéologie de Kant était le principe de la révolution sociale. D'après Kant, c'est la raison qui gouverne le monde; ce ne sont pas les petites causes qui expliquent les grands effets; l'histoire n'est pas une comédie, les religions ne sont pas des folies ra[illegible]nses, les révolutions ne marchent pas au hasard. Elles marchent vers une Église naturelle et universelle. C'est à la réalisation de cette Église que travaille le socialisme : il ne [illegible] plus le passé comme Voltaire; il y voit le progrès de l'humanité [illegible]erche le règne de la vérité et de la justice. Le socialisme [illegible] s'arrête pas aux négations de Locke, aux démolit[illegible]iques : elles laissent debout la tyrannie du capital; elles laissent passer l'anarchie de la libre concurrence; elles soumettent l'intelligence à la richesse, la vertu à la propriété, elles réduisent la justice à l'absence de toute justice. Le christianisme sacrifiait l'homme au prêtre; la révolution politique sacrifie le pauvre au riche. Le socialisme attaque donc en même temps le christianisme et la révolution, l'erreur et l'anarchie, les préjugés et la démolition. Fourier et Saint-Simon, se trouvant seuls, proposaient leurs théories aux ministres de Napoléon, de la restauration, aux hommes de tous les partis : leur intention très arrêtée était de supprimer à jamais toute révolution. Ils combattaient la révolution comme Kant combattait Locke. Kant attaquait le principe, ils attaquaient les conséquences. Kant redoublait le mouvement révolutionnaire dans le monde des idées; ils le redoublaient dans la région des intérêts.

M. Cousin se fit une gloire et un devoir de mépriser ces théories. Après avoir pillé Kant contre Locke, il tourna contre Kant toutes les batteries de la perception et du sens commun. Les arguments les plus surannés, les preuves les mieux réfutées, tout lui sembla utile pour rendre l'université inaccessible à la nouvelle révolution. C'est ainsi qu'en combattant Locke par Kant et Kant par Reid, M. Cousin arrangea une sorte de philosophie qu'il appela éclectique, parce qu'elle était un choix de toutes les opinions les plus

orthodoxes. Ennemi de Locke, il combattait cette idéologie de la sensibilité persécutée par Napoléon, exécrée par la restauration; ennemi de Kant, il guerroyait contre des impiétés paradoxales et effrayantes, qui contenaient en germe une seconde révolution.

Une double réaction : telle fut la pensée de l'éclectisme. M. Cousin a eu le mérite de la continuer sans fléchir un instant. Les jésuites ont pu le faire suspendre sans lui arracher un mot qui pût le compromettre; le libéralisme a pu l'applaudir sans jamais le séduire. Ses leçons, ses ouvrages, ses théories, ses commentaires, tout chez lui a été inspiré par la pensée d'étouffer les principes de deux philosophies libératrices. Si l'on oublie l'idée de la double réaction, M. Cousin ne pourrait plus être expliqué; de même que si l'on oublie le principe de la double révolution, toute la philosophie, depuis la Renaissance, n'offrirait plus aucun sens.

CHAPITRE IV.

La Méthode de l'Éclectisme.

L'artifice de l'éclectisme se montre dans la forme même des ouvrages de M. Cousin. Ces ouvrages sont toujours des réfutations, des précis historiques, des commentaires, des fragments ou des préfaces. M. Cousin se cache constamment derrière quelque philosophe qu'il traduit, qu'il combat ou qu'il commente. Il ne se montre jamais de front, jamais il n'imprime un traité. Tout penseur qui conçoit fortement une théorie éprouve le besoin de l'expliquer sous la forme de traité, qui applique directement sa pensée à tous les problèmes. Aristote, Platon, Locke, Kant, les vrais philosophes se présentent avec des traités. Nul doute qu'il y aurait cruauté à demander à M. Cousin des livres comme l'*Essai sur l'entendement humain*, ou la *Critique de la raison pure*. Cependant nous pouvons lui faire l'honneur

de le comparer au père Buffier, qui avait sa pensée, et qui nous a donné le *Traité pour former le langage, l'esprit et le cœur.* M. Cousin a senti le besoin de ne s'expliquer par aucun livre dogmatique. Pour découvrir sa pensée, il faut la chercher au bout d'une réfutation, au milieu d'une discussion; il faut au moins la dégager de l'érudition qui l'étouffe. Ce n'est pas que M. Cousin soit obscur, il est trop clair; il se répète sans cesse; il explique les choses les plus évidentes avec une opiniâtreté qui décourage; il ne nous fait grâce d'aucun détail. Mais sa théorie, sans le clinquant des citations, des grands noms qu'il cite ou qu'il combat, ne lui aurait donné aucun succès et n'aurait jamais caché la marche oblique de l'éclectisme.

Si M. Cousin se montre de profil, notre intérêt est de le regarder en face; nous examinerons son système, abstraction faite de la forme qu'il a donnée à ses livres.

Quelle est la méthode de l'éclectisme? C'est M. Cousin lui-même qui nous engage à lui adresser cette question. Il insiste sur l'importance de la méthode. Suivant lui, le moindre vice au début suffit pour altérer la philosophie tout entière. Quelle est donc la méthode de M. Cousin? Nous ne le savons pas, parce que M. Cousin l'ignore lui-même. La philosophie moderne a mis en présence les deux méthodes de Bacon et de Descartes, également fortes et complétement opposées. L'école écossaise adoptait la méthode de Bacon: disciple de M. Royer-Collard, M. Cousin commence par suivre Bacon en réfutant Descartes. « C'est Descartes, » disait-il en 1815, qui imprima à la philosophie ce caractère » systématique et audacieux qui la jeta d'abord dans une direc- » tion sceptique (1). » Dans la suite, M. Cousin reste encore fidèle à Bacon, et il lui rend un hommage éclatant dans la préface des *Fragments philosophiques*, qu'il imprimait en 1826. Laissons-le parler lui-même : « Le sage et judicieux » Locke, dit-il, se réfugia le premier dans la psychologie

(1) *Cours de* 1815-1820, vol. Ier, leçon d'ouverture.

» contre les erreurs, alors irrésistibles, du transcendantalisme (cartésien); et, dès la fin du XVIIIe siècle, l'Europe » eut une analyse de l'entendement qui portait déjà quelques caractères de la méthode indiquée par Bacon dans le » siècle précédent. Je ne dis pas que l'analyse psychologique n'ait jamais été soupçonnée avant Bacon, ni pratiquée » avant Locke; je sais qu'il n'y a ni méthode ni théorie entièrement nouvelles dans l'histoire de l'esprit humain, et » que, chez les modernes et chez les anciens, dans Descartes » et dans Aristote, il y a d'assez beaux exemples, et même » des modèles partiels d'analyse psychologique. Mais quand » on néglige les exceptions particulières, il me semble que » l'on peut dire avec exactitude que Bacon est le premier qui ait proclamé les lois de la méthode psychologique, » et Locke le premier qui les ait suivies (1). » Voilà un texte décisif; la déclaration est formelle: malheureusement M. Cousin, plus tard, sans changer de système, voulut être cartésien à tout prix. « C'est à Descartes, disait-il » en 1845, que nous empruntons la méthode empreinte dans » toutes les pages de ces cinq volumes: » les cinq volumes de ses premiers cours (2). Ailleurs, c'est la même profession de foi: « C'est à Descartes, disait-il, que la philosophie » doit cette méthode, sans laquelle il n'y a pas de salut pour » elle. En effet, comment procède Descartes? Il rejette provisoirement toutes les idées qu'il a reçues jusque-là sans » les contróler, décidé de n'admettre que celles dont il a » reconnu la valeur (3). » Les *Fragments cartésiens*, que M. Cousin publiait en 1844, ne sont qu'une apologie continuelle de la méthode cartésienne. Je pourrais remplir vingt pages, si je voulais rapporter des citations, d'ailleurs inutiles, pour confirmer l'adhésion de M. Cousin à la méthode cartésienne.

L'éclectisme était achevé, et M. Cousin l'attribuait d'a-

(1) *Frag. philos.*, 1re édit., 1826, préface, pag. LXXVI.
(2) *Cours de* 1815-1820, vol. I, avertissement, pag. X-XI.
(3) *Cours de* 1817, vol. II, pag. 5.

bord à Bacon, ensuite à Descartes. Pourquoi ces revirements? Jeune, M. Cousin croyait encore Bacon inoffensif : bientôt Bacon, le guide de Locke, le maître de Voltaire, le précurseur de la révolution, embarrassa M. Cousin, et, arrivé au pouvoir, il jugea prudent d'attribuer l'éclectisme à la méthode cartésienne. Descartes semblait plus orthodoxe : il avait eu pour disciples Bossuet, Fénelon, une foule d'évêques et de cardinaux ; le nom de Descartes pouvait concilier la philosophie éclectique avec l'Église, la cour et les dévôts.

M. Cousin s'est efforcé de masquer sa contradiction. En réimprimant ses cours de 1815 à 1820, il assure que son hostilité pour la méthode cartésienne n'a été que l'erreur momentanée de sa première jeunesse ; il affirme que l'erreur a été rectifiée dès les premières leçons de 1817. « Les » vues, dit-il, sur le rôle sceptique de Descartes, dans la philosophie, ont été désavouées et abandonnées par nous » dès cette année (1815), au bout de quelques leçons, comme » on peut le voir à la page 24, et dans la leçon VI, page 27, » où la vraie pensée de Descartes est rétablie et défendue (1). » Notre déférence pour le chef de l'éclectisme ne doit pas nous empêcher de regarder la date de la publication des prétendus cours cartésiens de 1815 à 1820. C'est en 1845 qu'ils ont été imprimés chez Hachette, par les soins de M. Cousin, devenu ainsi son éditeur et son propre historien. Sans toucher au *fond*, dit-il, il a poli, corrigé, perfectionné les leçons. Or, parmi les perfectionnements il y a celui de les avoir falsifiées, pour faire croire à l'orthodoxie cartésienne qu'il affichait à la Chambre des pairs. La falsification est évidente. Qu'on lise la préface des *Fragments philosophiques* de 1826. C'est là le meilleur morceau qui soit sorti de la plume de M. Cousin : il y résume l'éclectisme ; toutes les questions y sont posées et résolues, et toutes les solutions sont attribuées au mérite de la mé-

(1) Vol. I, pag. 9, note.

thode baconienne. Là l'éclectisme est dicté par *la vraie méthode* de Bacon suivie par le *sage et judicieux* Locke : comment se fait-il donc que l'éclectisme soit *empreint* de la méthode cartésienne, *hors de laquelle il n'y a point de salut pour la philosophie ?* On le voit, M. Cousin a proclamé Bacon par routine, Descartes par calcul, et il a couronné son revirement d'opinion par une falsification.

Les deux méthodes de Bacon et Descartes ne sauraient être plus opposées. Bacon prêche l'observation ; Descartes est à la recherche de la certitude. Bacon étudie les faits ; Descartes les dédaigne et considère comme faux tout ce qui n'est pas absolument certain. D'après Bacon, la nature est le livre de l'homme ; d'après Descartes, la science est ailleurs : les mathématiques seules nous en donnent l'image. L'étude de la nature conduit Bacon à l'action ; Descartes conduit à la contemplation. Les disciples de Bacon sont d'abord des physiciens, ensuite des savants, enfin des révolutionnaires ; les disciples de Descartes sont des métaphysiciens, des faiseurs de systèmes, comme Malebranche, Spinosa et Leibnitz. Les deux génies ont ouvert deux voies opposées : l'éclectisme aurait-il concilié la contradiction des deux méthodes ? Elle est inévitable comme la lutte du contingent et de l'absolu, du changement et de l'immobilité, de la différence et de l'identité, de la nature et de la logique. Tous les phénomènes sont tour à tour vrais ou faux, suivant qu'on les analyse d'après l'observation baconienne ou d'après le criticisme cartésien. Pour Bacon, la géométrie du monde divin de Descartes est un monstre ; suivant le criticisme cartésien, la nature se développe par l'absurde, témoin Mallebranche et Leibnitz, qui la créent par la raison.

On ne trouve de méthode, ou plutôt on ne trouve de repos qu'en abordant franchement la contradiction elle-même. Ne le dissimulons pas, elle existe ; comprimée sur un point, elle éclate sur tous les autres points, elle force les philosophes à errer de système en système, c'est-à-dire à tomber de contradiction en contradiction. Puisqu'il est impossible de

vaincre l'antinomie, le premier précepte de la méthode sera celui qui en donne la formule. Elle se réduit à l'opposition de la nature et de la logique considérée dans la triple forme de l'identité, de l'équation et du syllogisme. La logique détruit le monde tout entier; elle nous défend de l'affirmer, de le nier, de rester en nous, de sortir de nous. Elle défend aux choses de devenir, de périr, de se transformer : c'est elle qui défend à Socrate de naître et de mourir. Elle veut que tout objet reste éternellement le même, absolument unique. Fuyons donc la logique, elle est folie; soumettons-nous à la révélation ; que la révélation naturelle soit acceptée comme un fait. Ne cherchons pas à la dominer, à l'expliquer, elle est impossible et absurde; mais elle paraît, donc elle est. La formule de la contradiction est donc le précepte négatif de la méthode; la formule de la révélation, où l'être s'identifie avec le paraître, donne le précepte positif. La logique doit obéir au fait; elle ne doit être que l'instrument des phénomènes, la servante de la révélation. En présence de la révélation contradictoire, fille des contraires, objet d'une discorde sans fin, nous devons dire comme Tertulien : *Credo quia absurdum*. Là où la révélation manque, le doute doit être absolu. Descartes et Bacon ne se concilient, si l'on peut se servir de cette expression, qu'à la condition de donner d'abord libre carrière au criticisme, pour faire acte ensuite d'aveugle soumission à la nature. Descartes a commencé le criticisme, Bacon la soumission.

Au fond, la méthode de M. Cousin n'est que celle de Reid, la méthode psychologique, espèce de monstre intermédiaire entre les deux méthodes opposées de Bacon et de Descartes. A la suite de Reid, M. Cousin prêche l'observation du moi ; il veut qu'avant tout la philosophie se fonde sur les faits intérieurs, sur les phénomènes de la conscience. La révélation naturelle est double : elle nous montre d'un côté les choses, de l'autre les pensées, hors de nous le monde, en nous des croyances. M. Cousin veut que la philosophie commence par observer nos pensées et nos croyances.

Pourquoi choisir les pensées, les croyances, plutôt que les choses et le monde? Pourquoi préférer le moi au non-moi, la conscience aux objets extérieurs? M. Cousin répondra que le monde extérieur dépend de ma pensée, que son existence est à la merci de mon jugement. Soit : voilà un raisonnement critique et tout à fait cartésien; il jette le doute sur la nature, et Bacon ne manquerait pas de répliquer : Ma personne, ma pensée, ma conscience, ne supposent-elles pas l'existence des choses extérieures? Tout me dit que je suis une partie du monde, que le monde est la condition de mon existence, que ma pensée ne serait pas s'il n'y avait pas les objets qu'elle affirme. Pourquoi donc ne pas débuter par la nature? Pourquoi observer d'abord les idées de substance, de cause, de temps, d'espace, au lieu d'observer préalablement la substance, la cause, le temps et l'espace? L'observation psychologique n'est pas baconienne, elle n'est pas cartésienne; elle suppose toute la méfiance du criticisme pour le monde extérieur, et une fois engagé dans l'observation intérieure, M. Cousin se trouvera pris à toutes les souricières du criticisme.

Les contradictions ne tardent pas à surprendre M. Cousin. Qu'observe-t-il? La conscience. Qui l'observe? C'est le moi. Qu'est-ce que le moi? C'est encore la conscience. Voilà donc la conscience qui observe la conscience. Peut-elle s'observer elle-même? La conscience est tout entière dans ses manifestations : c'est ma joie, ma douleur, ma pensée, ma sensation; ôtez ces phénomènes, je disparais, je ne sais plus que j'existe. Comment la conscience pourrait-elle se séparer de ses phénomènes pour s'observer? Évidemment le moi qui observe ses phénomènes, c'est le vide qui regarde le plein; si, au contraire, ce sont les phénomènes, c'est-à-dire la pensée, qui observent le moi, c'est le plein qui regarde le vide. M. Cousin tombe dans ce cercle vicieux avec tout l'attirail de ses procédés scientifiques. Il se débat. « La conscience, dit-il, n'est pas une faculté spéciale qui » aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre. Il n'y a pas

» une scène isolée où se passent les événements de la vie » intellectuelle, et vis-à-vis de quelqu'un dans le parterre qui » les contemple. Ici, pour ainsi dire, le parterre est sur la » scène » (1). A la bonne heure, le parterre est sur la scène ou la scène dans le parterre : la confusion est complète. « Le moi, conclut M. Cousin, est l'apparition de l'esprit à » lui-même par une action redoublée en elle-même et re- » tournant à elle-même, c'est-à-dire dans la conscience (2). » Voilà toujours la conscience qui s'observe, le plein qui regarde le vide ou le vide qui regarde le plein.

La critique est inexorable : la révélation naturelle peut seule nous sauver. Par elle, tout phénomène nous dit le rôle qu'il joue et la place qu'il occupe. Or la révélation naturelle nous montre ma pensée et la nature unies par des liens indissolubles. Ma pensée tombe toujours sur un objet qui lui est étranger, sur une chose, sur un souvenir; son affirmation ne tombe jamais sur elle-même. La pensée se déclare donc observatrice et la nature se déclare observée : que la nature soit un objet matériel hors de moi, ou la vie en moi, elle est toujours observée; la pensée observe et affirme. Si on supprime la nature, la pensée est supprimée. M. Cousin s'attache à cette vérité mal comprise comme à une planche de salut, pour démontrer que la conscience peut s'observer elle-même. Suivant lui, notre conscience seule ne s'aperçoit pas; il faut un obstacle, le choc du non-moi, pour que la réflexion revienne sur nous-même, et c'est alors que la conscience observe la conscience. Avant le choc, elle ne faisait pas grande attention à ses affaires : dans cet état, M. Cousin l'appelle spontanée. Après le choc, nous nous replions sur nous-même, et la conscience s'observe à son aise : c'est ici la conscience que M. Cousin appelle réfléchie. Notre réponse est simple : la conscience spontanée ne s'observe pas elle-même, nous ne savons pas ce qu'elle est; la conscience

(1) *Frag. philos.*, pag. 217.
(2) *Ibid.*

réfléchie ne s'observe pas non plus, elle n'est que la pensée à la merci de ses objets. Comment admettre cette conscience qui a besoin d'un choc pour voir ce que le choc ne lui donne pas? La théorie est si étrange qu'elle étonne M. Cousin lui-même. « Est-il possible, dit-il, de découvrir » le spontané sous le réfléchi? En apparence, non. Nous » ne pouvons éclairer le point de vue spontané qu'en le dé- » truisant. Il faudrait sentir le moi se déployant lui-même, » sans aucune impulsion extérieure, agissant par sa propre » vertu, mais agissant sans être commandé d'agir, ne se » déterminant point encore, mais déterminant ses actes ou » ses pensées, se trouvant sans être cherché, s'apercevant » sans se poser; en un mot, spontané, mais non plus volon- » taire et libre. » M. Cousin a raison, on ne s'observe qu'à la condition de détruire l'objet de l'observation, à la condition de devenir observé et non plus observateur. Pour nous, la conclusion est évidente : la conscience ne s'observe pas; pour M. Cousin, la conclusion est opposée. « La spontanéité, » dit-il, redoublée en elle-même, c'est la conscience naturelle, » conscience primitive, immédiate et pure : la liberté re- » doublée en elle-même, c'est la réflexion ou la perception » médiate, négative et distinctive. » Voilà toujours les redoublements de la conscience sur la conscience, de la liberté sur la liberté. Ni critique, ni observatrice, la méthode de Reid jette M. Cousin dans les piéges du criticisme qui le font tourner dans le cercle vicieux où le plein observe le vide, où le vide observe le plein. Si, d'après M. Cousin, *le moindre vice dans la méthode fausse la philosophie tout entière*, la méthode éclectique nous conduira très loin.

CHAPITRE V.

La Science de M. Cousin.

Sans la droiture du philosophe, la philosophie n'est qu'une misérable fiction; elle recule sur tous les points, elle reste atterrée par la crainte de Dieu, elle ne veut pas être libératrice. Tel est l'éclectisme qui manque la science de l'homme, de la nature et de Dieu, de crainte de ne pas tomber d'accord avec l'Église.

M. Cousin manque la science de l'homme, la psychologie. En interrogeant sa conscience, il ne songe qu'à Locke, à Reid, à Kant; il n'observe pas, il affecte d'observer; il suppute les avantages de chaque théorie. Sa psychologie n'est donc qu'une science de détails dont le but est de réfuter Locke par Kant, en affirmant qu'il y a sept idées innées. Ce sont les idées de temps, d'espace, de substance, de cause, de bien, de beau et d'infini. Pourquoi n'y a-t-il que sept idées? Pourquoi pas dix ou vingt? Si l'idée de substance est innée, pourquoi l'idée d'être ne le serait-elle pas? N'est-elle pas nécessaire et universelle? n'est-elle pas la première de toutes les idées? L'être domine tout ce qui existe, il n'a pas de limite; il embrasse la qualité et la substance, l'apparence et la réalité; l'être doit donc primer les idées. Si l'on veut opérer une réduction, au lieu de se trouver absorbé, l'être absorbera toutes les idées: la substance ne sera que l'être dans une chose; la cause ne sera que l'être dans une chose qui change; toutes les formes de la pensée et de la nature ne sont que les formes de l'être. Pourquoi donc l'être est-il omis dans le catalogue de M. Cousin? Probablement parce que l'être est au-dessus de Dieu, parce que Dieu le Père n'a pas de forme, pas de lois; il ne demande rien, et permet à l'homme d'être le roi de la terre.

Les idées et les sensations, voilà l'homme: elles expliquent

nos croyances, nos perceptions, l'univers tout entier, que la psychologie absorbe nécessairement en nous-même. Vraie ou fausse, elle établissait ainsi avec Kant la souveraineté du moi, la liberté absolue de l'esprit, qui n'avait plus à redouter qu'une seule chose, l'erreur. M. Cousin, condamné par sa méthode à être psychologique, seul, maître de lui, recule devant la conséquence; il n'y a pas d'injure qu'il n'adresse à l'indépendance du scepticisme. Il l'accuse d'immoralité, il fait cause commune avec le clergé sans le dire. Il conclut que *la psychologie n'est que le vestibule de la philosophie.* M. Cousin ne veut pas s'y arrêter; il veut entrer, dit-il, *dans le temple.* Suivant lui, le criticisme a creusé un abîme entre la psychologie et l'ontologie; mais l'éclectisme a jeté un pont sur cet abîme. Quel est ce pont? C'est le raisonnement de Kant sur l'impuissance des idées, interverti pour conclure au rebours de Kant, que les idées nous transportent hors de nous. Kant dit : Les idées sont en nous, elles ne sont que les formes de la raison; donc nous ne savons pas si la réalité correspond à la forme des idées. M. Cousin dit : Les idées sont en nous, elles sont les formes de la raison; donc elles touchent à la réalité extérieure. D'après Kant, nous ne savons pas s'il y a une substance qui correspond à l'idée de substance, une cause qui correspond à l'idée de cause, un Dieu qui correspond à l'idée de Dieu. D'après M. Cousin, l'idée nous assure qu'il y a l'objet de l'idée. Pourquoi? Il ne le dit pas, mais il en est certain. Kant fait observer que si l'on cède à l'illusion des idées, on tombe dans des affirmations contradictoires sur l'espace, le temps, le fini, l'infini, le monde et Dieu. M. Cousin néglige ces vétilles, et c'est ainsi qu'il entre dans le temple de la philosophie. A quoi se réduit donc ce fameux pont au moyen duquel on devait sortir du vestibule de la philosophie? A une illusion très vulgaire. Et l'entrée au temple de la sagesse? A une désertion de toute critique, et partant de toute philosophie.

M. Cousin nous présente notre raison comme la raison même de l'univers. La raison, les idées, suivant lui, ne

sont pas à nous, elles n'appartiennent pas à notre personne, elles sont impersonnelles; elles affirment donc la vérité : On ne dit pas *ma vérité*, on dit mon erreur, c'est l'erreur qui est personnelle. M. Cousin se trompe. Je dis *mon erreur* quand l'erreur est détruite, quand elle n'est plus l'erreur; tant que l'erreur domine, je la crois impersonnelle, je l'appelle *la vérité*. Les idées et la raison ne seraient-elles pas les erreurs naturelles de l'homme? Qui nous assure qu'elles soient réellement impersonnelles? Des idées qui sont en nous et qui nous transportent hors de nous ne sont-elles pas des notions contradictoires?

D'après ces prémisses, il est facile de juger l'ontologie de M. Cousin; nous n'avons qu'à la mettre aux prises avec l'ignorance du criticisme.

LE PROFESSEUR ET L'IGNORANT.

LE PROFESSEUR.

Nous allons entrer dans le temple de la philosophie.

L'IGNORANT.

Je vous suivrai en vous cédant le pas.

LE PROFESSEUR.

Nous vous apprendrons à démontrer votre propre existence.

L'IGNORANT.

Je ne doute pas que vous n'en sachiez plus que moi sur mon moi.

LE PROFESSEUR.

Je vous persuaderai que vous existez réellement.

L'IGNORANT.

Je vous devrai mon existence, et, pour vous montrer toute ma déférence, je supposerai que j'ignore exister. Parlez, je vous écoute, autant qu'on peut écouter quand on n'existe pas.

LE PROFESSEUR.

Pensez-vous?

L'IGNORANT.

Moi? je n'existe pas.

LE PROFESSEUR.

Mais enfin il reste de vous la pensée.

L'IGNORANT.

La pensée toute seule.

LE PROFESSEUR.

Elle suppose une cause.

L'IGNORANT.

Qui vous le dit?

LE PROFESSEUR.

La pensée.

L'IGNORANT.

Donc la pensée dit que la pensée suppose une cause.

LE PROFESSEUR.

La cause suppose une substance.

L'IGNORANT.

Qui vous le dit?

LE PROFESSEUR.

La pensée.

L'IGNORANT.

Nous dirons donc que la pensée, à l'entendre, suppose une cause, laquelle, à son tour, suppose une substance, toujours d'après la pensée.

LE PROFESSEUR.

Il en résulte que vous existez. Vous pensez, donc vous existez.

L'IGNORANT.

Non pas. La pensée est, et il faut en conclure qu'elle existe; la pensée dit qu'elle suppose une cause, qui suppose une substance : supposer n'est pas démontrer, et je n'ai pas encore l'honneur de découvrir mon moi.

LE PROFESSEUR.

Mais n'avez-vous pas une volonté à vous qui constitue votre personne et qui émane du fond de votre moi?

L'IGNORANT.

Oui, j'ai une volonté, comme j'ai des pensées et des sensations; puis-je savoir d'où vient la volonté? Elle ne me le dit pas; elle est la volonté, elle n'est pas le moi, elle ne le démontre pas. Tous les théologiens disent que Dieu dispose de notre volonté sans que nous le sachions; il est possible que ma volonté ne soit pas à moi.

LE PROFESSEUR.

Je vous démontrerai l'existence du non-moi.

L'IGNORANT.

A la bonne heure; démontrez-moi le non-moi, ce sera plus instructif. Qu'est-ce que le non-moi?

LE PROFESSEUR.

C'est votre corps, c'est la nature, c'est le professeur qui vous parle, tout ce qui n'est pas vous.

L'IGNORANT.

Me permettez-vous d'exister?

LE PROFESSEUR.

Je vous le permets.

L'IGNORANT.

Mille mercis. Vous écouter sans exister, c'était fort gênant. Parlez.

LE PROFESSEUR.

Pensez-vous?

L'IGNORANT.

Oh! cette fois, je pense.

LE PROFESSEUR.

Que pensez-vous?

L'IGNORANT.

Pour vous dire franchement, je pense que vous existez. Vous le voyez, je vous donne toutes facilités.

LE PROFESSEUR.

Cette pensée doit avoir une cause?

L'IGNORANT.

Je vous l'accorde sans chicaner.

LE PROFESSEUR.

La cause doit avoir une substance ?

L'IGNORANT.

La cause doit avoir une substance.

LE PROFESSEUR.

Donc, ma substance est la cause de la pensée qui, chez vous, affirme mon existence : donc j'existe réellement devant vous.

L'IGNORANT.

Non pas, s'il vous plaît. Vous paraissez devant moi; cette apparition doit avoir une cause, une substance : soit. Où est cette substance ? En moi, ou hors de moi?

LE PROFESSEUR.

Hors de vous. Je vous parle, je vous presse, je vous touche, je puis vous frapper ; donc vous n'êtes pas l'auteur de mon apparition.

L'IGNORANT.

Mille fois les fantômes de mes rêves m'ont parlé, pressé, touché, frappé, et cependant j'étais seule substance, seule cause, il n'y avait que moi.

LE PROFESSEUR.

Mais vous croyez à mon existence?

L'IGNORANT.

Je croyais aussi à l'existence des fantômes qui paraissaient dans mes rêves.

LE PROFESSEUR.

Mais vous croyez à la nature, vous ne pouvez pas ne pas y croire, et vos objections n'ont pas le sens commun

L'IGNORANT.

L'étrange plaisanterie! vous m'avez promis la science. Pour croire tout simplement à mes yeux, je n'avais pas besoin de vos démonstrations sur la pensée, la cause et la substance. Si je cherchais la science, c'est que mon ignorance m'accablait. Je me disais à moi-même : « La nature est

en moi ou hors de moi : si elle est en moi, elle n'est pas la nature; si elle est hors de moi, je ne puis la connaître. Et je vous écoutais respectueusement, avec l'espoir de sortir de cette contradiction. Je savais parfaitement que je pense, mais je savais aussi que ma pensée ne touche jamais à son objet : elle affirme la cause, la substance, tout, mais elle reste éternellement étrangère à ce qu'elle affirme; si étrangère que, si elle s'identifiait avec la chose affirmée, elle serait la chose et non pas la pensée. De là mes doutes, de là vos promesses. Les tenez-vous? Avez-vous remarqué la force des objections? Non. Je préfère donc l'ignorance de Hume et de Kant à la science de l'éclectisme. »

Suivons M. Cousin quand il démontre l'existence de Dieu ; nous ferons de nouveaux progrès dans le temple de la philosophie. M. Cousin prouve que Dieu existe par les idées. Suivant lui, Dieu est le sujet, la substance des idées ; il est la substance universelle qu'on perçoit, grâce à l'idée de substance; il est la raison universelle qu'on perçoit, grâce à la raison qui n'est pas notre raison. Or, d'après cette démonstration, Dieu est la substance absolue, illimitée, unique, indivisible; en d'autres termes, Dieu, c'est l'Un (1). Il en résulte du premier coup que tout est un, que la substance du moi n'est pas une substance, que celle du non-moi n'est pas non plus une substance, et le célèbre pont par lequel on passe de la pensée au moi et au non-moi s'écroule derrière nous. Il ne reste plus que Dieu. On sort tellement de la psychologie, qu'on ne peut plus y rentrer.

Pour éviter cette conséquence, M. Cousin oppose à l'Un le multiple, à la substance les phénomènes, à l'infini le fini. En d'autres termes, d'après M. Cousin, l'Un et le mul-

(1) « Toute substance est nécessairement absolue, et par conséquent » une; car des substances relatives détruisent de fond en comble l'idée » même de substance, et des substances finies qui supposent au delà » d'elles une substance encore, à laquelle elles se rattachent, ressemblent » fort à des phénomènes. » *Frag. philos.*, préface, pag. XXIII.

tiple, l'immuable et le changeant, l'invariable et le variable, l'infini et le fini se tiennent en nous et hors de nous. En nous, parce que l'idée de substance est liée à des sensations; hors de nous, parce que la substance divine tient à la nature. Ici la conséquence, c'est la contradiction dans les termes, l'antinomie de Kant. M. Cousin l'avoue : l'Un et le multiple, la substance et les phénomènes, l'infini et le fini se livrent un éternel combat. De là, dit-il, les systèmes opposés des éléates et des atomistes, de Spinosa et de Locke, des panthéistes et des matérialistes. Que faire? M. Cousin se pose en conciliateur, il combine l'infini avec le fini par la découverte du rapport. Quel est le rapport du fini avec l'infini? L'éclectisme nous assure que c'est la cause. D'après M. Cousin, on ne voit la substance universelle que parce qu'elle a des qualités, parce que ces qualités agissent sur nous, c'est-à-dire, parce que la substance divine est cause éternelle. Donc, conclut M. Cousin, la causalité réunit le fini à l'infini, la nature à Dieu (1). La conciliation éclectique n'est que la contradiction même du fini et de l'infini, déguisée grossièrement par une substitution de nom. La cause, c'est la source de la variété, c'est le principe de l'action, du changement, de la transformation; c'est le multiple en puissance; la vie et la mort, la génération et la corruption s'y trouvent renfermées. Remplaçons les deux termes de l'infini et du fini par les deux termes de substance et de cause, nous aurons l'Un et le multiple, l'infini et le fini, l'immobilité et le mouvement toujours aux prises. S'il y a une substance universelle, aucune cause ne pourra engendrer des substances; s'il y a une cause, en multipliant les substances, elle détruit l'unité de la substance; s'il y a une substance infinie, il n'y aura plus de place pour la création; s'il y a une cause qui crée, l'infini sera limité par la création.

La trinité de l'Un, du multiple et du rapport sentait trop l'hérésie: M. Cousin l'a écornée, contredite et oubliée; elle n'est pas restée dans le tabernacle de l'éclectisme. La sub-

(1) Voy. *Nouveaux fragments* : ZÉNON.

stance universelle de l'Un était panthéiste; M. Cousin a rétracté ses passages des *Fragments philosophiques* sur la substance. Le second terme du rapport (la cause) impliquait la supposition que l'Un, que Dieu était éternellement et nécessairement Créateur, attendu que la substance est inséparable de la qualité et la qualité inséparable de l'action (1). M. Cousin s'est rétracté sur cette nécessité éternelle de la création. Le troisième terme du fini et du multiple, par une conséquence irrésistible, était à son tour hétérodoxe. Si l'un était éternellement créateur, il en résultait que la création était éternelle, et la nature se trouvait contemporaine de Dieu. Ici encore M. Cousin s'est donné un éclatant démenti. Dans l'entrain de l'enseignement officiel, M. Cousin démontre l'existence de Dieu par la célèbre preuve des causes. Nous sommes forcés, dit-il, de remonter de cause en cause; la série infinie des causes finies est contradictoire, on ne peut l'admettre; il y a donc une cause infinie de la création, cette cause est Dieu. La série infinie des causes finies est donc absurde, l'éternité du monde est donc absurde, car elle suppose la série infinie des causes finies; le monde a donc été créé dans le temps; il y a donc eu une époque où la trinité éclectique n'existait pas, le troisième terme du multiple manquait, le second terme de la cause n'avait pas agi; la substance seule existait.

Incapable de se maintenir à la hauteur du panthéisme, M. Cousin n'est guère plus heureux quand il revient à la démonstration de l'existence de Dieu par la preuve vulgaire des causes. Si l'éternité du monde est contradictoire, si elle

(1) « Notre Dieu, disait M. Cousin dans ses beaux temps, est à la fois » substance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant sub- » stance qu'en tant que cause, et n'étant cause qu'en tant que substance; » c'est-à-dire étant cause absolue, une et plusieurs, éternité et temps, » espace et nombre, essence et vies, indivisible en totalité, principe fin et » milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini » tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité. » En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien. » *Frag. philos.*, préface, pag. XXXVIII.

suppose une série infinie de causes finies, cette contradiction est universelle. Le temps est éternel, et pourtant la succession des heures est finie; l'espace est immense, et cependant les parties de l'espace sont finies. Pourquoi le monde ne serait-il pas à son tour éternel et limité? Le Dieu créateur n'évite pas la contradiction. N'est-il pas infini? La nature n'est-elle pas finie? Dieu et la nature pourraient-ils coexister sans se détruire mutuellement? Pourquoi Dieu est-il sorti de son inaction pour créer le monde? Pourquoi l'a-t-il créé tel jour, à telle heure, ni plus tôt ni plus tard? Pourquoi l'a-t-il placé dans cette partie et non pas dans une autre partie de l'espace? Toute réponse subirait la contradiction du fini et de l'infini, la contradiction des idées que Kant signalait; mais M. Cousin croit à la création, parce qu'il redoute l'antinomie de l'Eglise.

CHAPITRE VI.

La Vie d'après M. Cousin.

La vérité toute seule n'a pas de sens; en se révélant, elle ne donne qu'une science morte; la raison qui l'affirme est indifférente à tout. Dès que la raison a distingué le vrai du faux, son rôle est fini; mais, par la vie, une révélation nouvelle s'ajoute à la révélation des choses, et tous les phénomènes acquièrent un sens. Le sens d'un drame n'est jamais dans l'intelligence, il est dans la vie. Qui nous dit qu'un drame n'est pas fini au deuxième acte? Qui nous apprend qu'on ne peut baisser la toile avant la dernière scène? Ce n'est pas la raison, elle se borne à percevoir la vérité; le drame reste vrai, quel que soit le point où il s'arrête. La vie seule nous fait sentir le défaut d'harmonie d'un drame interrompu. Tout, pour nous, est dramatique : la conversation, le discours, l'allocution; nos occupations de tous

les jours, notre destinée tout entière, sont toujours conçues avec le sens du drame. On se développe par la lutte, c'est-à-dire par la provocation, par le combat, par le triomphe; dès que la provocation est faite, la raison ne demande rien, la vie s'inquiète des suites. Esclave de la révélation des choses, la raison l'est aussi de la révélation de la vie quand nous agissons. La vie pose le but, la raison se charge de l'atteindre : elle mesure nos forces, elle sonde la réalité, elle travaille tant que la vie lui impose le travail. C'est la vie qui organise la société; elle nous fait passer de religion en religion; elle attache un intérêt aux vérités; elle protége les unes, elle préfère les autres; elle crée tout, même la science, puisqu'elle crée l'intérêt de la science. Pourquoi les modes vieillissent-elles? Quelle est la raison qui les fait paraître surannées? Pour quel motif des livres qui ont fasciné toute une génération deviennent-ils tout à coup ennuyeux jusqu'au dégoût? Quel est le secret du ridicule, de l'enthousiasme, de la folie, de la poésie? La science de la vie seule peut répondre. Si nous consultions la logique, les contradictions éclateraient au sein de la vie. Nous verrions aux prises la civilisation et l'état sauvage sans trouver un motif de préférence. Nous ne saurions distinguer le sérieux du ridicule, le bon sens de la folie, l'enthousiasme du délire. Heureusement la vie résout tous les problèmes de la vie, et on lui cède comme on cède à l'existence des choses extérieures.

M. Cousin reste étranger à la science de la vie; il craint que le cœur ne batte trop vite, il craint que la vie ne cherche la vérité qu'il cache. La vie cherche les religions; elle les a créées, c'est pourquoi elles sont belles, même lorsqu'elles ne sont plus vraies. La vie cherche le paradis sur la terre, l'harmonie possible entre les instincts de l'homme et la nature des choses, entre le bonheur et la vérité, entre l'inspiration et la réalité. La vie se repose dans chaque religion, comme si le problème était résolu; elle est païenne ou chrétienne, puis elle se renouvelle, elle

change, elle déborde, elle appelle les révolutions, elle les réalise. La vie déjoue les calculs des philosophes; elle dépasse la république de Platon, les rêves des hommes de la Renaissance, les espérances de Rousseau. La vie est fatidique : chaque religion est le symbole de la religion qui doit la remplacer. Le judaïsme est la figure du christianisme; le christianisme est la figure de notre religion de l'humanité. Sondez les mystères de la vie, dénombrez-les, analysez-les; vous verrez surgir un à un tous les problèmes évités par la science éclectique. Pourquoi l'homme se renouvelle-t-il? Pourquoi l'inspiration nous pousse-t-elle sans cesse vers l'inconnu? Pourquoi la magie de la beauté consacre-t-elle des cultes qui n'ont été institués que par un calcul très positif, et souvent prosaïque? Quel est donc ce Dieu qui nous régénère, qui nous emporte, qui nous rachète sans cesse pour nous donner la royauté de la terre? Où naît le révélateur? à rusalem ou dans tous les hommes qui viennent dans ce monde? Quelle sera l'heure de la rédemption? A-t-elle sonné au temps d'Auguste ou en 89? La vie dit, la vie cherche ce que la science ignore. M. Cousin ne veut point l'écouter.

Trois fois M. Cousin effleure le problème de la vie quand il dénombre nos instincts, quand il juge le mysticisme, et quand il parle de la spontanéité. Dans les trois cas, l'éclectisme s'arrête volontairement.

En dénombrant les instincts, M. Cousin prend le catalogue dressé par un disciple de Reid, Dougald Stewart; il l'abrége, et il l'adopte sans restriction. Il en est très satisfait (1). Comme Dougald Stewart, il compte treize instincts : la faim, la soif, l'amour physique, la curiosité, la sociabilité, l'amour de l'estime, l'ambition, l'émulation, la parenté, l'amitié, le patriotisme, la pitié, le ressentiment. Ce dénombrement est-il exact? est-il définitif? est-il systématique? Il est hostile à Locke, voilà tout; il résume une

(1) *Frag. philos.*

longue polémique contre l'école matérialiste. D'après l'école de Locke, l'amour-propre explique tout : c'est là notre unique passion ; nos vertus sont des vices déguisés. L'école écossaise, résumée par Stewart, oppose à l'analyse de l'intérêt les instincts désintéressés. Quel en est le résultat? L'erreur des matérialistes est utile, la rectification écossaise est inutile. L'erreur matérialiste est utile : hors de nous l'action n'a que la force de l'amour-propre ; c'est là une force mécanique, positive ; on la mesure comme la force de traction du bœuf et du cheval. La théorie de l'intérêt s'empare donc de l'homme, le domine, explique la société ; elle la prend par les sensations, par les besoins, par les choses, et le calcul de l'égoïsme est toujours vrai pour la moitié de chaque action. Les rectifications qui ont abouti au catalogue de Dougald Steward sont inutiles, car elles ne s'élèvent pas jusqu'à la loi générale du désintéressement. L'homme est un animal guerrier. Qui dit guerre, dit sacrifice : notre égoïsme est si étrange que nous sommes prêts à lui immoler notre vie. De là l'attrait du danger, la séduction du jeu, le besoin de lutter. Le cynisme lui-même est une sorte de désintéressement ; il brave la pudeur, il jouit en la bravant. Don Juan est sublime quand il refuse de se repentir en présence de la statue du commandeur ; dans ce moment il s'élève au-dessus de Dieu. A quoi sert le catalogue de Dougald Stewart, fixé sans principes, et au-dessous de toute grande loi? La théorie de l'amour-propre, dans son erreur, se charge de satisfaire notre vie matérielle : l'utile n'est-il pas la mesure de la peine et de la récompense? n'évalue-t-il pas la distance entre nos besoins et les créations de la nature? ne résout-il pas la moitié du problème du bonheur? Ses solutions sont précises, et Locke promettait aux sciences morales la précision des sciences physiques. L'école écossaise touche à des instincts changeants, variables, à un intérêt qui se désintéresse, qui s'intervertit, qui se sacrifie, à des inspirations indéfinies dans leur développement céleste ou satanique ; et, dans son ignorance, elle ne se doute pas du

terrible problème qu'elle soulève sur les rapports de l'homme avec le monde, et sur les rapports entre l'humanité et les dogmes qu'elle enfante dans sa marche symbolique. Acceptons le catalogue de Dougald Stewart; supposons que les éléments de la vie y soient exactement dénombrés, ces éléments seront à la vie comme les sept tons à la musique, les sept couleurs à la peinture : l'art, le rhythme, le mouvement de la vie nous échapperont entièrement. Les éléments sont les mêmes partout, chez Socrate et chez Néron, chez Achille et chez Jésus Christ. D'où vient la variété des actions et de la vie? M. Cousin se tait toujours, de crainte de soulever le problème des utopies.

Une seconde fois M. Cousin revient sur la science de la vie : c'est à propos du mysticisme. Le chef de l'école éclectique a souvent déclaré qu'il voulait prendre ce qu'il y a de vrai dans tous les systèmes; il a promis d'exploiter le mysticisme. Or le mysticisme n'est que la vie dans un temps donné, dans un certain milieu. La vie des peuples n'est qu'un système mystique, un rhythme de sentiments, une harmonie intérieure. Dans chaque religion il y a une œuvre d'inspiration et une œuvre de calcul : il y a donc en même temps un système mystique et un système rationnel : le second est le dogme, la vérité; le premier, c'est le sentiment qui inspire le drame de la vie bouddhiste, païenne ou chrétienne. M. Cousin pouvait s'éclairer aux sources du mysticisme : là le genre humain se renouvelle sans cesse; là on dédaigne la réalité pour mieux sentir la vie, on évoque les fantômes d'un monde imaginaire pour refaire le monde d'après le rhythme de la vie. Mais M. Cousin n'a pas tenu ses promesses : il n'a jamais exploité le mysticisme pour être agréable au clergé catholique.

Une troisième fois, M. Cousin touche aux phénomènes de la vie : c'est pour les ôter à la vie, et les donner à la raison qu'il appelle spontanée. Elle est une sorte de raison de la raison; elle précède la raison réfléchie, elle perçoit le vrai avant que nous puissions le soumettre au raisonnement.

D'après M. Cousin, « la raison spontanée se confond pres-
» que avec le sentiment : même rapidité, même obscurité (1). » Voilà l'inspiration donnée à une raison obscure et rapide. « Quand on parle de la lumière du cœur, ce sont
» encore les expressions de M. Cousin, on désigne, sans le
» savoir, cette lumière de la raison spontanée (2). » Même explication lorsqu'il s'agit du génie. « L'homme de génie,
» suivant M. Cousin, n'est pas le maître de cette force qui est
» en lui. On dit qu'il n'y a point d'homme supérieur sans
» quelque grain de folie; mais cette folie-là, comme celle de
» la croix, est la partie divine de la raison (3). » Pouvons-nous admettre deux raisons, l'une spontanée, l'autre réfléchie ? La raison est une et indivisible. Si cette raison qu'on appelle spontanée ne connaît pas, si elle ne raisonne pas, elle n'est pas ; si elle connaît, si elle raisonne, elle est tout simplement la raison. Dès lors la raison réfléchie est inutile ; elle ne ferait que connaître une seconde fois. Antérieurement à la raison il n'y a donc que la vie, le sentiment, l'inspiration. M. Cousin croit que la vie suit passivement la raison spontanée : « L'analyse démontre, dit-il, que la
» raison précède, que le sentiment suit. » Au contraire, le sentiment précède, la raison suit; le sentiment pousse la raison là où il veut, il la condamne au travail et la maîtrise par l'attention, que Buffon appelait la mère du génie. Tous les hommes sont égaux par la raison, tous diffèrent par l'inspiration qui précède la raison. Toujours persuadé que la raison précède le sentiment, M. Cousin demande « com-
» ment aimer ce qu'on ignore ? Pour jouir de la vérité, ne
» faut-il pas la connaître (4) ? » Je sais qu'il est absurde d'aimer ce qu'on ignore ; mais cela est, témoin l'instinct qui devine l'inconnu, qui le choisit d'avance, qui le pressent d'une manière infaillible ; et l'instinct chez les animaux

(1) *Cours de* 1815-1820, vol. II, p. 94.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 172.
(4) Reid, p. 104.

est l'image de l'inspiration chez l'homme. La vie pressent et choisit la vérité avant de la connaître, l'enthousiasme est fatidique.

Substituer la raison spontanée à la vie, ce n'est que se tromper ; reste le problème de la vie transporté à la raison spontanée. Comment la raison spontanée crée-t-elle la religion ? Pourquoi ? Quel est le sens, quelle est la vérité des religions ? Que devons-nous penser de ces émanations changeantes et symboliques de la vie ? quelle est la valeur de ces institutions à la fois mystiques et rationnelles qui promettent à l'homme de le concilier avec l'univers ? Pourquoi la vision confirme-t-elle la promesse ? Pourquoi le Verbe se fait-il chair, dans le délire, pour personnifier l'auteur du monde, l'auteur de l'homme, et s'appeler réparateur ? Ici, comme partout, M. Cousin recule : par d'habiles insinuations il jette le blâme sur les téméraires qui soulèvent ces questions. Il donne à entendre vaguement que l'idéologie allemande est folle, et que la réflexion, privilége des philosophes, n'a d'autre rôle que d'expliquer et de confirmer la religion. Comment explique-t-il, comment confirme-t-il le christianisme ? Nouveau silence, nouveau dédain pour les hommes voués à la religion de la philosophie.

CHAPITRE VII.

La Morale de M. Cousin.

La vie nous appelle au bonheur, elle est absolument libre ; mais aussitôt qu'elle se manifeste, une nouvelle révélation, celle de la morale, paraît. Notre loisir disparaît. Si la vie nous appelle au bonheur, la morale nous appelle au sacrifice. Le principe de la morale est en nous, c'est notre cœur qui nous dicte nos devoirs ; si vous êtes insensible à la

honte, inaccessible à la pudeur; si, en présence de l'assassinat et du parricide, vous n'éprouvez aucun sentiment, le raisonnement ne pourra vous imposer aucun devoir. Loin d'obliger, la raison nous délivre de toute obligation. Pourquoi se sacrifier? Pourquoi s'anéantir? Si le sacrifice mérite récompense, pourquoi le sacrifice? La révélation du cœur écarte les antinomies et impose le sacrifice.

La liberté, cette condition du devoir, est attestée à son tour par la révélation du cœur. Hors de moi tout est soumis à la fatalité; ma science n'est que la science de la fatalité. Si j'observe la législation, j'y trouve un calcul de peines et de récompenses; si j'observe le mouvement économique, j'y trouve les actions soumises au calcul des valeurs. La marche des peuples, les révolutions s'expliquent par des causes politiques : toute nation, aux yeux de l'historien, est ce qu'elle doit être, son mérite se réduit à une illusion. Tel est le résultat de la raison. Au fond du cœur, c'est une loi opposée qui se développe: là, je suis libre, je brise la fatalité; je me déclare supérieur au calcul des peines et des récompenses, au calcul des valeurs. Par l'observation du cœur, je nie l'observation de l'esprit : je sens que les hommes et les peuples ont la puissance du droit; j'accuse les hommes qui manquent de foi; j'impute aux tyrans la tyrannie, je tiens compte aux héros de leur l'héroïsme. La nécessité des causes et des effets disparaît. La contradiction entre le cœur et l'esprit est évidente; l'antinomie, qui plane sur tout, enveloppe la morale; mais la morale se révèle, elle se joue de la contradiction, elle s'y plaît.

M. Cousin n'admet pas la lumière du cœur, il cherche le principe de la morale dans une idée innée, dans l'idée du bien. L'idée du bien existe-t-elle? Est-elle innée, comme l'idée de l'espace et du temps? Non, le bien varie; il n'est pas toujours présent à l'esprit, il ne se distingue pas nettement de toutes les autres idées; il n'est pas clair, simple, infaillible, immédiat comme le temps et l'espace. Il est possible, il est facile de prendre le mal pour le bien. L'idée

du bien ressemble fort à l'idée de l'intérêt, que l'on acquiert par l'expérience. Elle ne peut pas nous obliger. Innée ou acquise, elle est une idée à nous et purement subjective. Supposons-la objective, absolue; elle n'oblige pas encore, elle n'est que le bien: pourquoi ne pourrais-je pas lui préférer le mal? Si le cœur ne parle pas, il n'y a ni mérite, ni responsabilité, ni liberté; on ne trouve plus une révélation positive qui oppose son autorité aux contradictions de la logique. Comment M. Cousin prouve-t-il la liberté? Par le devoir, qui la suppose. « Si l'homme, dit-il, a des devoirs, il » doit être libre; donc il l'est (1). » La preuve est facile, elle n'est pas concluante. « Le jugement de mérite, dit M. Cou- » sin, est essentiellement mêlé au jugement de bien et de » mal. » D'accord: mais le jugement de mérite suppose aussi que mon action émane directement de moi, que je suis seul cause indépendante de mon action, comme si j'avais été l'auteur de mon organisation, de mon tempérament, de mon esprit. Puis-je faire un mérite à Socrate de son tempérament? Puis-je imputer à Thersite sa nature? Pourquoi donc parler de liberté et de mérite? La raison et les idées sont fatales. M. Cousin finit par avouer son impuissance. « Il faut l'avouer, dit-il, la loi du devoir serait presque inac- » cessible à la faiblesse humaine, si à ses austères prescrip- » tions il ne s'ajoutait quelque inspiration du cœur. » Oui, sans l'inspiration du cœur la morale est absurde.

L'impuissance de l'éclectisme se montre de nouveau quand M. Cousin détermine les devoirs. Il adopte la formule de Kant: « Agis de manière que tes actions puissent devenir » la règle de tous les êtres libres et intelligents (2). » Cette formule nous impose, au fond, le devoir de nous sacrifier à l'ordre universel. Quel est cet ordre? Le connaissons-nous? Avons-nous une idée de la cité de Dieu? Pourquoi ne pas lui préférer la cité de nos intérêts? On ne le sait pas. M. Cousin

(1) *Cours de* 1815-1820, vol. II, pag. 301.
(2) *Premier cours*, vol. II, pag. 322.

dit que, par suite de cette formule, nous devons respecter la liberté de nos semblables. Voilà un devoir. Pourquoi ce devoir? Parce *que la liberté*, dit-il, *inspire du respect*. Mais le respect est dans le cœur, il n'est pas dans la raison. M. Cousin dit que la sincérité est un devoir. Pourquoi? « Le mensonge, » suivant lui, en rompant l'alliance naturelle de l'homme » avec la vérité, lui ôte ce qui fait sa dignité (1). » La dignité est dans le cœur comme le respect. Si la formule du devoir est dans la raison, pourquoi donc en appeler sans cesse au sentiment? Si elle est dans le sentiment, pourquoi placer la morale dans la raison?

Jusqu'ici, M. Cousin se trompe; dès qu'il s'agit de transporter la justice dans la vie, sa théorie s'arrête : elle n'est plus une erreur, elle est un vice. La morale embrasse la vie tout entière de l'homme et de l'humanité; elle s'étend aussi loin que la raison, elle est aussi vaste que la vérité. Ce n'est pas au hasard que Platon demande le plan de la république à la morale : sans morale il n'y a pas d'État; et si la morale ne s'attache pas à un dogme, à une vérité, bref à une religion, elle n'impose que des abstractions scolastiques qu'on adopte sans être tenu à rien. Qu'est-ce que la tempérance, en général? Être honnête homme sans professer aucun principe, sans rien croire, sans rien prévoir sur notre sort, sur notre destinée, sur l'humanité, c'est habiter la terre en passant, ce n'est pas être citoyen du monde. Plutôt le christianisme qu'une pareille morale : il est plus catégorique; il se fonde sur des dogmes, il s'attache à la vie. Le christianisme nous dit quand il faut fonder, quand il faut détruire la république; sa morale dispose de l'obéissance et de l'insurrection, de la paix et de la guerre; elle distingue la liberté de la tyrannie. La morale éclectique ne sert à rien. Que dis-je? elle sert à fausser la justice. La morale est l'âme du droit; le droit protége notre vertu. S'il y a un droit au vice, c'est que la vertu doit

(1) *Cours*, vol. II, pag. 326.

être spontanée. Séparé de la morale, séparé de la vertu, le droit est hostile, insociable, anarchique; il n'est que l'excès de l'injure. Le droit romain définissait la jurisprudence : *la science des choses divines et humaines.* Elle était une religion, grâce à la morale. M. Cousin, qui a reculé devant la vérité, devant la vie, devant la morale, se sert du droit pour sanctifier l'égoïsme : témoin sa théorie de la propriété et son droit politique.

La théorie éclectique de la propriété est un véritable trésor de réaction, préparé depuis trente ans pour la plus grande édification des propriétaires. De crainte d'altérer cette théorie en l'exposant moi-même, je laisserai parler M. Cousin, en ne me permettant que de mettre sa prose en dialogue. Cette théorie s'adresse aux banquiers. Voici donc l'enseignement que donne M. Cousin au fils du banquier.

LE MAITRE ET L'ÉLÈVE.

L'ÉLÈVE.

Je viens d'apprendre que ma propriété se fonde sur la loi, et que l'Assemblée législative pourrait bien diminuer de beaucoup mes revenus. Je suis inquiet.

LE MAITRE.

Rassurez-vous : la propriété est au-dessus de toutes les lois. *Elle n'est pas, ou elle est absolue ; — la fonder sur la loi, c'est la détruire* (1).

L'ÉLÈVE.

Les socialistes soutiennent que la propriété se fonde sur le travail, et que je dois travailler comme un paysan, si je veux devenir propriétaire.

LE MAITRE.

Le travail suppose la propriété. Vous le voyez : vos paysans pourraient-ils travailler, si vous ne les preniez pas à votre service? Dites donc aux paysans et aux socialistes :

(1) *Second cours de* 1815-1820, vol. II, pag. 272.

« Pour produire, il vous faut une matière quelconque; il » vous faut des instruments... Si cette matière sur laquelle » vous travaillez ne vous appartient point, à quel titre les » produits vous appartiendraient-ils? Il suit de là que la » propriété préexiste à la production. » Si vous n'étiez pas propriétaire, vos paysans devraient mourir de faim.

L'ELÈVE.

Les paysans prétendent que je suis un homme comme eux, et ils ne veulent pas comprendre que la terre m'appartient, tandis qu'ils n'ont rien.

LE MAITRE.

Ils n'avaient qu'à naître riches. Vous occupez la terre, gardez-la : *l'occupation, voilà le premier titre de la propriété.*

L'ÉLÈVE.

Maître, je crains que la terre ne me manque sous les pieds. Quand je suis à Paris, je n'occupe pas mon champ. Je voudrais porter la propriété avec moi.

LE MAITRE.

« Il y a, avant l'occupation, une propriété que nous » étendons par occupation : cette propriété première, au » delà de laquelle on ne peut pas remonter, c'est votre per- » sonne. Le moi, voilà la propriété première, la racine, » la source et le modèle de toutes les autres. Le moi est » saint et sacré par lui-même : voilà déjà une propriété sainte » et sacrée. »

L'ÉLÈVE.

Les paysans ne me contestent pas la propriété du moi; ils en veulent à ma terre.

LE MAITRE.

« Notre corps est à nous, comme le siége et l'instrument » de notre personnalité; et il est, après notre personnalité, » notre propriété la plus intime. »

L'ÉLÈVE.

Mes paysans ne me contestent pas non plus mon corps; c'est ma terre qu'ils veulent m'ôter.

LE MAITRE.

« Le droit est dans la personne.... la personne a donc le » droit d'occuper les choses, et, en les occupant, elle se les » approprie.... et nulle autre personne n'y a plus de droit. » C'est ainsi qu'il faut entendre le droit de propriété. »

L'ÉLÈVE.

Je commence à comprendre. Je suis sacré ; donc dès que je touche le coffre-fort de mon père, le château de mon oncle, ils se trouvent sanctifiés.

LE MAITRE.

« La personne est sainte et sacrée, et là est le fondement » de la sainteté de la propriété (1). »

L'ÉLÈVE.

A la bonne heure, vous parlez mieux que l'Évangile : ma propriété est sainte. Reste une objection. Dans mes terres, il y a beaucoup de pauvres qui prétendent avoir le droit de vivre. Donnez-moi un argument pour les réfuter.

LE MAITRE.

Votre propriété est sainte. « Ces hommes qui souffrent et » qui vont mourir peut-être de faim, n'ont pas le moindre » droit sur votre fortune, fût-elle immense ; et s'ils usaient » de violence pour vous arracher une obole, ils commet- » traient une faute (2). » Au reste, vous êtes libre de faire la charité.

L'ÉLÈVE.

Merci ! tout le monde me demande des secours, on me prend pour l'Église, et si j'écoutais les communistes qui parlent l'Évangile à la main, il ne me resterait plus qu'à me faire capucin.

LE MAITRE.

Dites aux pauvres et aux communistes que : « La charité

(1) *Cours de* 1815-1820, vol. II, pag. 205.
(2) *Ibid.*, pag. 332.

» est toujours le commencement, l'excuse, et toujours le » prétexte des grandes usurpations (1). »

L'ÉLÈVE.

Je me garderai bien d'être trop charitable.

LE MAITRE.

Pour faire la charité, « il faut être affermi contre soi-» même dans une longue expérience de la justice (2). »

L'ÉLÈVE.

Et comme je ne suis pas un sage....

LE MAITRE.

Vous ne ferez pas la charité.

Telle est à la lettre la doctrine de M. Cousin. Jamais la propriété n'a été absolue, et M. Cousin en a fait un droit inaliénable; jamais la propriété n'a été sainte, et il l'a canonisée. De tout temps on a limité la propriété par le droit de nécessité, et M. Cousin supprime la nécessité, et fausse ainsi la justice et la charité, la philosophie et l'Évangile.

M. Cousin achève de fausser le droit en arrivant sur le terrain de la politique. Ici l'éclectisme est satisfait du *statu quo;* il n'entrevoit aucune révolution dans le plus lointain avenir. Locke rêve l'état de nature; Kant rêve le christianisme renouvelé; Fichte annonce l'âge d'or dans l'avenir; Hegel nous déifie pour soumettre la nature à la pensée. Toute philosophie franchit les limites de l'espace et du temps, forcée qu'elle est d'améliorer la terre en lui présentant l'image du ciel. Quel est l'idéal de M. Cousin? C'est la monarchie constitutionnelle avec deux chambres et l'inviolabilité du roi. Voici le titre de ses leçons politiques : *Vérité et beauté de la monarchie constitutionnelle* (3). « Ce gouver-» nement tempéré, dit-il, où la royauté et le peuple ont

(1) *Ibid.* Voy. aussi l'*Argument des lois*, vol. VII de la trad. de Platon
(2) *Cours de* 1819, vol. II, pag. 303-330.
(3) *Cours de* 1819, pag. 299.

» leur juste place, qui est à la fois la meilleure des monar-
» chies et la meilleure des républiques, s'appelle d'un seul
» mot la monarchie constitutionnelle. C'est le gouvernement
» nécessaire des grandes sociétés civilisées. » M. Cousin montre le rôle bienfaisant de la royauté, de la chambre élue par les propriétaires, et surtout de la pairie inamovible. La pairie le ravit, le rend poëte; il l'explique en vers comme le lien qui réunit : *Trois pouvoirs étonnés du nœud qui les rassemble.* La presse est l'objet de sa sollicitude; il songe aux besoins de la presse. De quoi a-t-elle besoin? *D'une répression fortement organisée* (1); et M. Cousin votait les lois de septembre. De tout temps, attaché à la monarchie constitutionnelle, il a constamment professé une sainte horreur pour la démocratie. En 1828, il était heureux, disait-il, d'avoir *l'honneur de vivre* sous la restauration; depuis, il n'a vu dans la révolution de juillet *pas autre chose que la révolution anglaise de* 1688. — *Ma foi politique*, dit-il, *a toujours été conforme à ma foi philosophique.*

On voit quelle est la morale de M. Cousin : c'est la morale des banquiers, qui fonde la monarchie de propriétaires. M. Cousin a dit souvent : « La morale est la partie qui cou-
» ronne, qui exprime et qui juge toutes les autres parties
» de la philosophie. » Il a raison; jugeons l'éclectisme par la morale qu'il professe, nous ne saurions nous tromper

---

CHAPITRE VIII.

La Religion de M. Cousin.

Il nous reste à parler de la religion de M. Cousin. Nous savons d'avance qu'elle ne sera ni la religion de Locke ni

(1) *Cours de* 1819-1820, vol. I, pag. 3.

celle de Kant, elle sera la religion de la monarchie constitutionnelle. Nous la laisserons exposer par M. Cousin lui-même, en nous permettant encore de mettre sa prose en dialogue, pour que l'on puisse mieux connaître l'impulsion constitutionnelle qui l'a conduit à professer sa doctrine. Cette fois l'interlocuteur de M. Cousin ne sera plus le fils d'un banquier, ce sera un homme habile de la cour de Louis-Philippe.

LE PHILOSOPHE ET LE COURTISAN.

LE COURTISAN.

Nous voulons rallier le clergé : il nous faut des philosophes qui professent le plus profond respect pour le christianisme.

LE PHILOSOPHE.

« Le christianisme en a encore pour quatre cents ans » dans le ventre ; je passe mon chemin et je lui tire mon » chapeau. »

LE COURTISAN.

Très bien ; vous ferez votre chemin si vous voulez vous entendre avec nous. Fixons le programme de la philosophie officielle : je vous préviendrai toutes les fois qu'il faudra tirer un coup de chapeau au christianisme. Vous me permettez cette liberté?

LE PHILOSOPHE.

« Sans liberté il n'y a pas de vraie philosophie. »

LE COURTISAN.

A Jove principium. Parlons de Dieu. Comment prouvez-vous l'existence de Dieu?

LE PHILOSOPHE.

J'adopte toutes les preuves, et surtout je démontre Dieu par les idées. « Les vérités absolues (les idées) ne subsistent » pas par elles-mêmes, indépendamment de toute substance. » Ainsi considérées, elles ne seraient que de pures abstrac- » tions suspendues dans le vide et sans rapport à qui que

» ce soit. La vérité, la beauté, le bien, sont des attributs et » non des êtres; or il n'y a pas d'attribut sans sujet, et » comme ici il s'agit du vrai, du beau, du bien absolu, leur » substance ne peut être que le bien absolu. C'est ainsi que » nous arrivons à Dieu (1). »

LE COURTISAN.

Le clergé vous dira que votre Dieu n'est que la substance universelle, en même temps une comme Dieu et multiple comme le monde. Voilà la contradiction, voilà le panthéisme, le clergé se fâchera. Réfutons le panthéisme, nous ne saurions le tolérer.

LE PHILOSOPHE.

« Il n'est pas vrai que la diversité des déterminations, et » par conséquent des qualités et des attributs, détruit l'u- » nité absolue d'un être... Il n'est pas vrai que l'unité exclut » la multiplicité et la multiplicité l'unité. »

LE COURTISAN.

C'est ce que disent les panthéistes. Suivant eux, Dieu est la substance et le monde est la qualité; les choses et les hommes ne sont que des modes de Dieu. Notre clergé ne peut pas permettre que Dieu soit en vous ou que vous soyez en Dieu, tout aussi bien qu'un évêque. Dès lors à quoi bon le clergé?

LE PHILOSOPHE.

« L'unité et la multiplicité sont unies en moi, pourquoi » ne seraient-elles pas en Dieu? »

LE COURTISAN.

Votre multiplicité n'est que la variété de vos qualités; vos pensées, vos sensations, vos sentiments ne sont que vos attributs. Voulez-vous donc soutenir que la nature et l'homme sont les attributs de Dieu, que la vie de Néron et la rébellion de Lucifer sont des qualités divines?

(1) *Premier cours*, vol. II, pag. 384-5. Les autres citations de ce dialogue sont tirées des pages qui suivent.

LE PHILOSOPHE.

« Loin d'altérer l'unité en moi, le multiple en fait paraî-
» tre la fécondité... Otez mes facultés et la conscience qui
» me les atteste, je suis pour moi comme si je n'étais pas.
» Il en est de même de Dieu... »

LE COURTISAN.

Vous dites donc que si Dieu ne crée pas, il est comme s'il n'existait pas; que Dieu a besoin de la création pour se connaître, qu'il a été éternellement créateur, que le monde est éternel et contemporain de Dieu. Plaisantez-vous? Je vous le répète, il nous faut un Dieu qui ne nous brouille pas avec l'Eglise.

LE PHILOSOPHE.

Vous m'avez interrompu au moment où mon Dieu devenait orthodoxe. Je disais : « Otez mes facultés et la con-
» science qui me les atteste, je suis pour moi comme si je
» n'étais pas. Il en est de même de Dieu. » Et je pose cette prémisse pour conclure-sur-le-champ contre le panthéisme : « Il faut dire de Dieu et du monde ces deux choses en ap-
» parence contraires : nous ne connaissons Dieu que par le
» monde, et Dieu est essentiellement distinct et différent
» du monde. »

LE COURTISAN.

Vous m'aviez alarmé. Dieu est donc distinct du monde? Veuillez vous expliquer. Est-il séparé du monde comme la substance de la qualité, ou comme Pierre de Paul?

LE PHILOSOPHE.

« Comme le créateur de l'être créé, comme le parfait de
» l'imparfait, comme l'infini du fini. »

LE COURTISAN.

Expliquez-vous toujours. Le créateur est-il séparé de l'être créé comme la substance de la qualité, ou comme Pierre de Paul?

LE PHILOSOPHE.

« Dire que Dieu est le monde, c'est n'admettre que le

» monde et c'est nier Dieu. Donnez à cela le nom qu'il vous » plaira, c'est au fond l'athéisme. »

LE COURTISAN.

A la bonne heure, vous reniez le panthéisme : vous voilà orthodoxe.

LE PHILOSOPHE.

« D'un autre côté, supposer que le monde est vide de » Dieu et que Dieu est séparé du monde, c'est une abstrac- » tion insupportable et presque impossible. »

LE COURTISAN.

Vous revenez au panthéisme. Je vous répète ma demande : Le monde est-il séparé de Dieu comme l'attribut de la substance, ou comme Pierre de Paul? Vous m'avez répondu que la première distinction conduit à l'*athéisme*, et que la seconde est *insupportable et presque impossible*. Cependant il faut bien choisir l'une ou l'autre.

LE PHILOSOPHE.

« Distinguer n'est pas séparer. »

LE COURTISAN.

D'accord. On distingue l'attribut de la substance, on sépare Pierre de Paul. Distinguez-vous? Séparez-vous?

LE PHILOSOPHE.

« Je me distingue et je ne me sépare point de mes » qualités et de mes effets : de même Dieu n'est pas le » monde, bien qu'il y soit partout en esprit et en vérité. »

LE COURTISAN.

Voilà encore le panthéisme. Vous ne séparez pas, donc vous distinguez; donc le monde est distinct de Dieu comme l'attribut de la substance, donc nous sommes des attributs de Dieu, et jamais notre clergé ne vous accordera d'être un attribut de Dieu. Je suis désolé : nous ne pouvons pas nous entendre. Nous ne voulions pas tyranniser vos opinions, vous étiez libre de les discuter avec vos amis; nous

vous demandions seulement de rendre un service au pays, en nous donnant un Dieu qui fût d'accord avec le pape.

LE PHILOSOPHE.

« Telle est notre théodicée. Elle rejette les excès de tous » les systèmes, et elle contient tout ce qu'ils ont de bon. » Au sentiment, notre théodicée emprunte un Dieu per- » sonnel; comme nous sommes nous-mêmes une personne; » à la raison un Dieu nécessaire, infini, éternel. »

LE COURTISAN.

Quel trait de lumière! Je le vois, vous avez deux dieux dans votre poche, l'un à l'usage du peuple, l'autre pour l'instruction des philosophes. Vous êtes des nôtres; je confisque le premier Dieu pour l'université; nous présenterons le second Dieu à l'Institut.

LE PHILOSOPHE.

« En présence de deux systèmes opposés: l'un qui, pour » voir et sentir Dieu dans le monde, s'y absorbe; l'autre » qui, pour ne pas confondre Dieu avec le monde, l'en sépare » et le relègue dans une solitude inaccessible, notre » théodicée donne à tous les deux une juste satisfaction. »

LE COURTISAN.

Aux philosophes vous accordez un Dieu nécessaire, infini, dont le monde est l'attribut, aux catholiques vous accordez un Dieu qui se sépare du monde comme Pierre de Paul.

LE PHILOSOPHE.

« J'offre aux deux systèmes opposés un Dieu qui est en » effet dans le monde, sans que son essence y soit épuisée: » un Dieu qui est tout ensemble unité absolue et unité » multipliée, infini et vivant, immuable et principe du » mouvement, substance éternelle et cause inépuisable. »

LE COURTISAN.

Le Dieu-substance et le Dieu de l'incarnation.

LE PHILOSOPHE.

« Un Dieu, suprême intelligence et suprême vérité, sou-

» veraine justice et souveraine bonté, devant lequel le » monde et l'homme sont comme le néant. »

LE COURTISAN.

Comme la qualité est à la substance.

LE PHILOSOPHE.

« Et qui pourtant se complaît dans le monde et dans » l'homme. »

LE COURTISAN.

Comme Pierre dans Paul. Parlons du dernier Dieu, vous nous enseignerez la manière de s'en servir : la meilleure sera de l'obliger à tirer son chapeau au christianisme et à la monarchie constitutionnelle.

LE PHILOSOPHE.

« Dieu est libre à l'infini, intelligent à l'infini, juste à » l'infini, charitable à l'infini. »

LE COURTISAN.

Attendez. Notre Dieu doit être juste sans être incommode, charitable sans être compromettant. Les révolutionnaires nous prêchent un Dieu atrabilaire, qui veut que les premiers de la terre soient les derniers dans le ciel. Ce Dieu serait la satire de la monarchie constitutionnelle. Montrez donc que la justice règne sur la terre.

LE PHILOSOPHE.

Je suis optimiste : tout dans ce monde est pour le mieux. *Le grand médecin Hufeland a fait cette remarque, que les sentiments bienveillants sont favorables à la santé; — le sage jouit d'une longue vie;* — l'opinion est juste, — la loi récompense les bonnes actions : — *après tout, la justice règne dans le monde.*

LE COURTISAN.

A présent vous pouvez parler un peu du paradis, et faire la part du clergé, qui empêchera les émeutes sur la terre en parlant du ciel aux ouvriers.

LE PHILOSOPHE.

« Après tout, la justice règne dans le monde. J'en con-

» viens, il y a des exceptions : au sein de l'ordre général, se » montrent des désordres. »

LE COURTISAN.

Des émeutes.

LE PHILOSOPHE.

« En contradiction avec la loi universelle et nécessaire » du mérite et du démérite ; donc il faut admettre la vie à » venir. »

LE COURTISAN.

Très bien : ce sera un supplément au Code pénal. Comment prouverons-nous au bas peuple qu'on ne meurt pas en mourant?

LE PHILOSOPHE.

« L'âme n'est pas le corps, elle est indivisible. Y a-t-il » une moitié de moi? un quart de moi? »

LE COURTISAN.

Nullement; pas plus qu'il n'y a la moitié ou le quart du moi d'un cheval.

LE PHILOSOPHE.

« Indivisible et indissoluble, l'âme peut être immor- » telle. »

LE COURTISAN.

Elle peut l'être.

LE PHILOSOPHE.

« La spiritualité de l'âme est la condition, le fondement » nécessaire de l'immortalité de l'âme; la loi du mérite et » du démérite en est la démonstration directe. »

LE COURTISAN.

Prenez-y garde, on se moquera de vous. Il y a le mal dans le monde : vous le voyez dans les famines, les pestes, les inondations; dans les tremblements de terre, dans la guerre, dans les révolutions, qui frappent l'innocent et favorisent souvent le criminel. En observant le mal dans le monde, pouvez-vous conclure que Dieu veut le bien? En

observant la mort, pouvez-vous conclure que nous sommes immortels? Ajoutez quelque chose à vos preuves.

LE PHILOSOPHE.

« Que de motifs puissants s'ajoutent à ces preuves pour » les fortifier dans nos cœurs! Toute chose a sa fin. Ce » principe est aussi absolu que celui qui rapporte tout évé- » nement à sa cause. »

LE COURTISAN.

Sans doute, tout a sa fin, tout périt : les arbres, les animaux, même les montagnes.

LE PHILOSOPHE.

« L'homme a donc une fin. Cette fin se révèle dans » toutes ses pensées, dans toutes ses démarches, dans tous » ses sentiments, dans toute sa vie. »

LE COURTISAN.

Sans doute, tout finit : nos pensées, nos sentiments, notre vie. Voilà ce qu'on vous dira. Je vous suis avec anxiété.

LE PHILOSOPHE.

« Quoi que l'homme fasse, quoi qu'il sente, quoi qu'il » pense.... il pense à l'infini, il aime à l'infini, il tend à l'in- » fini.... Nous tendons à l'infini de toutes nos puissances. » La mort vient interrompre cette destinée, qui cherche un » terme; elle la surprend inachevée. Il est donc vraisem- » blable qu'il y a quelque chose après la mort, puisqu'à la » mort rien n'est terminé. »

LE COURTISAN.

Vous êtes inspiré par deux dieux, et je me prosterne devant l'équivoque du mot *finir*. Je croyais qu'en observant que tout finit, que tout cesse, vous alliez sceller nos tombeaux, et tout à coup le mot fin devient synonyme de but, et vous nous faites ressusciter aux champs Élysées pour atteindre le but manqué du bonheur. Vous avez raison, moquons-nous du peuple, c'est le meilleur moyen de l'instruire. Puisque nous sommes en train de rire, voyons, que répondrez-vous quand on vous dira que toutes les destinées

s'interrompent mutuellement sur la terre? Les animaux se dévorent les uns les autres, nous tuons les animaux; la vie se nourrit de la mort. Les germes s'étouffent les uns les autres; il y a des myriades d'êtres qui meurent à l'état d'embryons, de fœtus, dans une extrême jeunesse, avant même de s'être formés. Que direz-vous?

LE PHILOSOPHE.

« Un être qui demeure incomplet, inachevé, qui n'at-
» teint pas la fin que tous ses instincts proclament, serait
» un monstre dans l'ordre éternel, problème mille fois plus
» difficile à résoudre que les difficultés qu'on rencontre à
» propos de l'immortalité de l'âme. »

LE COURTISAN.

Je vous serre la main; Bacon, avec sa méthode d'observation, n'aurait jamais pu s'élever aussi haut.

LE PHILOSOPHE.

« La méthode d'observation, en Angleterre et en France,
» n'a pu jusqu'ici que détruire sans rien fonder. Pourquoi?
» Par l'aveuglement de l'esprit de révolution, qui ne pou-
» vait s'éclairer que par ses excès mêmes (1). »

LE COURTISAN.

C'est à merveille. Mais puisque nous sommes ici dans un accès de franchise, pourriez-vous nous rendre le service de rétracter les idées sur le Dieu-substance qui vous ont échappé dans vos livres? Le clergé et la cour vous en sauront gré; vous vous rendrez de plus en plus possible.

LE PHILOSOPHE.

« Si j'ai parlé quelque part de Dieu comme de la seule
» substance, du seul être qui soit, n'est-il pas évident que
» j'ai voulu marquer fortement par là, à la manière des pla-
» toniciens et de plusieurs Pères de l'Église, la substance
» et l'essence éternelle de Dieu en opposition à notre exis-
» tence relative et bornée (2)? »

(1) *Fragments philosophiques*, pag. VIII.
(2) *Pensées de Pascal*, préface, pag. XLVI.

LE COURTISAN.

Encore une petite rétractation, je vous en supplie, sur l'éternité de la création.

LE PHILOSOPHE.

« Eh bien, je retire jusqu'à cette expression (de la nécessité morale de la création), par cela seul qu'elle peut paraître équivoque, et compromettre la liberté de Dieu. — Ainsi, l'intelligence et l'amour dirigèrent la liberté de Dieu dans le grand acte de la création. »

LE COURTISAN.

Encore un service : dites que la philosophie et la religion se donnent la main.

LE PHILOSOPHE.

« Le grand Bossuet a bien aisément concilié la religion et la philosophie (1). »

LE COURTISAN.

Pour l'amour de la monarchie constitutionnelle un dernier effort : soumettez-vous à l'Église. Que vous en coûte-t-il?

LE PHILOSOPHE.

« Je m'incline devant la révélation, source unique des vérités surnaturelles; je m'incline aussi devant l'autorité de l'Église, nourrice et bienfaitrice du genre humain, à laquelle seule a été donné de parler aux nations, de régler les mœurs publiques, de fortifier et de contenir les âmes. Combien de fois n'ai-je pas défendu, comme homme politique et comme philosophe, l'autorité ecclésiastique dans ses limites nécessaires? J'y ai perdu une ancienne popularité, mais je ne la regrette pas (2). »

LE COURTISAN.

Que je vous embrasse! désormais nous serons inséparables. Je vous donne mon cœur, et vous serez le philosophe du château.

(1) *Pensées de Pascal*, 2e édit., avant-propos, pag. XXIX.
(2) *Ibid.*, pag. LII.

Nous venons d'exposer la théodicée populaire de M. Cousin : c'est M. Cousin lui-même qui a parlé, qui s'est jugé. Nous n'avons plus à critiquer, nous n'avons qu'à résumer. Après avoir prêché la méthode d'observation, il observe le mal, et il en conclut que tout est bien; il observe la mort, et il en conclut l'immortalité; il se fonde sur la nature, qui nous montre la destinée de tous les êtres sacrifiée au hasard, et il affirme qu'une destinée inachevée serait un monstre unique dans le monde. En invoquant Dieu, il jette un voile sur l'injustice de la terre, il prépare un paradis aux heureux de ce monde; il veut être chrétien, mais il jette un voile sur l'Évangile. L'erreur ne lui suffit pas, la philosophie l'a fait parler malgré lui; il se rétracte, et il couronne la morale des propriétaires, la religion du juste-milieu par une apostasie solennelle en présence de l'Église.

La théodicée populaire est à l'usage du peuple; nous avons vu que M. Cousin possède un autre dieu à l'usage des philosophes. Une seule fois il en a parlé : ce fut en 1828, à l'époque du ministère Martignac. La France tournait au libéralisme, il fallait en faire. Le public attendait le dernier mot de la philosophie, en présence de la religion qui l'avait outragée. On afflua à l'ouverture des cours longtemps suspendus : le professeur monta dans sa chaire, tout le monde fut fasciné. La parole de M. Cousin était éblouissante. Quelques idées hégéliennes donnaient un éclat inattendu aux leçons, la curiosité était sans cesse amorcée par de rapides revues des philosophes anciens et modernes. On applaudissait. Que faisait M. Cousin? Il jouait une comédie qui restera célèbre dans les annales des mystifications philosophiques. Nous devons la suivre pour exposer la théodicée scientifique de M. Cousin. Puisqu'il s'agit du Dieu des savants, c'est à un initié que M. Cousin communiquera sa pensée.

LE PHILOSOPHE ET L'INITIÉ.

LE PHILOSOPHE.

Cette année nous avons un ministère libéral, nous ferons

de la blague (1). Nous démontrerons la providence de Dieu dans l'histoire : vous aurez un cours complet d'histoire *à priori*.

L'INITIÉ.

Homme merveilleux ! vous montrez au peuple le paradis par l'observation; je ne doute pas que vous ne puissiez expliquer l'histoire *à priori* avant de la connaître, et toujours par l'observation.

LE PHILOSOPHE.

Recueillons-nous en nous-mêmes ; nous trouverons au fond de nous trois termes, ni plus ni moins. L'infini, le fini et le rapport : voilà les trois principes *à priori*.

L'INITIÉ.

Vous surpassez Kant dès le début : le malheureux croyait à la contradiction du fini et de l'infini, et vous mariez les deux termes par la découverte immortelle du rapport.

LE PHILOSOPHE.

Il y a donc l'infini, le fini et le rapport : il doit donc y avoir l'infini, le fini et le rapport dans l'histoire du monde.

L'INITIÉ.

Assurément : partout où il y a un homme, il y aura l'infini, le fini et le rapport.

LE PHILOSOPHE.

Puisqu'il y a l'infini, le fini et le rapport dans l'homme, il doit y avoir trois époques dans l'histoire : l'époque de l'infini, celle du fini et l'époque du rapport.

L'INITIÉ.

Vous avez dit que les trois termes sont partout toujours ensemble, toujours indivisibles. Je serais curieux d'apprendre comment ils vont se séparer et déterminer trois époques *à priori*.

LE PHILOSOPHE.

Mettons-nous à l'œuvre. Pour mieux séparer les trois

(1) M. Cousin me disait en 1842 : Mon cher Ferrari, vous avez fait de la blague à Strasbourg comme j'en ai fait à Paris en 1828.

termes et les trois époques, nous les mettrons en trois continents distincts; il n'y aura plus moyen de les confondre. Voilà donc trois termes et trois continents. Où mettrons-nous l'infini?

L'INITIÉ.

Où vous voudrez.

LE PHILOSOPHE.

Nous le mettrons en Orient. L'Asie est vaste, et l'infini y tiendra à son aise.

L'INITIÉ.

Quelle sera la terre du fini?

LE PHILOSOPHE.

Ce sera la Grèce. La Grèce est petite; il y a là des républiques, évidemment c'est là un pays très limité. La Grèce était prédestinée à n'être que le pays du fini.

L'INITIÉ.

Que ferons-nous du rapport?

LE PHILOSOPHE.

Nous le garderons chez nous; il conciliera l'Orient avec la Grèce, l'infini avec le fini, l'Un avec le multiple. Tout s'arrange par le rapport: l'éclectique explique le rapport. L'Europe, qui nous a produits, est donc le pays du rapport.

L'INITIÉ.

J'attends toujours la démonstration de la Providence divine par l'histoire.

LE PHILOSOPHE.

La Providence, c'est le progrès de l'Un au multiple et au rapport; le progrès se réalise par le commerce et par la guerre. Dieu protége donc les marchands; il chérit les combats, il sanctifie toutes les victoires.

L'INITIÉ.

Votre Dieu aime donc beaucoup le succès?

LE PHILOSOPHE.

La victoire est la décision de Dieu.

L'INITIÉ.

La victoire de Waterloo serait-elle aussi une décision de Dieu?

LE PHILOSOPHE.

Sans doute, la bataille de Waterloo doit être comptée parmi les plus beaux succès de la France.

L'INITIÉ.

On m'avait dit que Waterloo avait été le plus beau succès de nos ennemis.

LE PHILOSOPHE.

Waterloo, c'est le succès de la liberté. Grâce à cette bataille, nous avons *l'honneur de vivre* sous les Bourbons. *Ils en ont encore pour cinquante ans de règne, et, quant à moi, le drapeau blanc sera toujours mon drapeau* (1).

L'INITIÉ.

Je commence à vous comprendre. Puisque le succès est la loi divine, il faut vénérer les hommes qui réussissent : ce sont les hommes du bon Dieu.

LE PHILOSOPHE.

« Enfin, on commence à comprendre et à amnistier l'his-
» toire à tous les points de sa durée. Je regarde l'idée de
» l'optimisme historique, l'idée d'un plan général de l'his-
» toire comme la plus haute idée à laquelle la philosophie
» soit parvenue (2). »

L'INITIÉ.

C'est une idée précieuse. L'Evangile a le grand tort de ne pas être d'accord avec votre optimisme. Vous connaissez cette litanie : *Bienheureux ceux qui souffrent, bienheureux ceux qui ont faim*, etc.; je propose de substituer : *Malheureux ceux qui souffrent, maladroits les martyrs, maudits ceux qui échouent* : ce sera plus philosophique. Qu'en dites-vous?

(1) Historique.
(2) *Cours de* 1828, leçon VII, pag. 39.

LE PHILOSOPHE.

« Arrivée sur le seuil des religions, la philosophie s'ar-
» rête également, attentive à ne point trahir ses droits, et à
» ne point les excéder, à parcourir dans toute son étendue,
» et jusqu'à sa limite extrême, le domaine de la raison na-
» turelle, et à ne point usurper un domaine étranger (1). »
Telle sera toujours ma règle.

L'INITIÉ.

Que faites-vous donc de votre philosophie ?

LE PHILOSOPHE.

« C'est dans la philosophie que la pensée d'une époque
» arrive à se savoir elle-même : partout ailleurs elle ne se
» sait pas; elle est sans doute, mais elle est pour elle-même
» comme si elle n'était pas (2). »

L'INITIÉ.

Vous voulez dire que les philosophes pensent, et que les peuples ne pensent pas.

LE PHILOSOPHE.

Oui, le philosophe, c'est la réflexion. « Antérieurement à
» la réflexion, toutes les facultés entrent en exercice dans
» leur vertu spontanée : la raison avec les sens, les sens
» avec la raison, l'activité libre avec les sens et avec la rai-
» son, et leur action primitive et simultanée, domine les
» grands résultats de l'industrie de l'état, de l'art et de la
» religion (3). »

L'INITIÉ.

Ce sont donc les peuples qui font les religions sans y penser ?

LE PHILOSOPHE.

« La spontanéité est le génie de l'humanité, comme la
» réflexion est le génie de quelques hommes (4). »

(1) *Premier cours*, 1815, vol. II, pag. 363.
(2) *Cours de* 1828, leçon V, pag. 12.
(3) *Hist. de la phil.*, vol. I, p. 160.
(4) *Cours de* 1828, leçon V, p. 19.

L'INITIÉ.

Je le vois, toutes vos idées se tiennent. Vous avez distingué deux raisons, l'une spontanée, l'autre réfléchie, et cette distinction nous ménage, à nous autres initiés, le privilége de former une caste au-dessus du peuple. La réflexion est notre droit : le peuple ne se connaît pas, nous le connaissons ; il pense sans penser, nous pensons deux fois ; il combat pour sa religion, et nous seuls connaissons sa religion ; le peuple se sacrifie pour ses dieux sans le savoir, et nous le laissons faire, en contemplant ce sacrifice. Entre nous, le peuple n'est-il pas au philosophe comme la brute à l'homme?

LE PHILOSOPHE.

« L'humanité est aux philosophes comme la nature à » l'humanité (1). »

L'INITIÉ.

Comme la chose à la personne. Je vois pourquoi l'évangile est si mal rédigé; il a été écrit sans réflexion : c'est une brochure populaire et spontanée. Je vois aussi pourquoi vous ne voulez pas le corriger et le remplacer par l'évangile du succès. Le peuple ne réfléchit pas ; il ne vous comprendrait jamais. Quel sera donc le rôle de nous autres initiés? Vous nous avez donné une nouvelle dignité, veuillez nous dire quelle sera notre occupation?

LE PHILOSOPHE.

Nous sommes la réflexion. — « La nécessité de la con- » ception, c'est-à-dire la négation essayée et convaincue » d'impuissance, est le caractère propre de la réflexion. Il » s'ensuit que la réflexion ne crée rien; et si elle suppose » une opération antérieure, il faudra bien qu'il y ait autant » de termes que dans le phénomène, tel qu'il se passe au- » jourd'hui.... Dans une négation vaincue, essayée et con- » vaincue d'impuissance, il ne peut y avoir autre chose que

(1) *Cours de* 1828, leçon IV, pag. 1.

» ce qui fut dans l'affirmation première, dans le phénomène » auquel s'applique la réflexion. » Il en est de même de la spontanéité et de la réflexion dans l'histoire. « Il y a dans » la spontanéité (religion) tout ce qui sera plus tard dans la » réflexion ; mais tout y est à d'autres conditions (1). » Et *vice versâ* il y a dans la réflexion tout ce qui se trouve dans la spontanéité sous une autre forme. Le philosophe s'efforce de nier la religion, et il la rétablit.

L'INITIÉ.

Vous m'éclairez. La mission du philosophe est de s'efforcer de détruire une religion admise par tout le monde, et de renoncer à son entreprise en reconnaissant l'inutilité de ses efforts. Jusqu'à ce jour, j'avais pensé que le philosophe devait devancer les peuples, marcher à la tête de la civilisation, guider la masse et transformer le monde. J'avais tort. Nous dirons donc désormais que le philosophe doit tourner son regard vers le passé, qu'il doit s'en moquer d'abord et l'accepter plus tard. Tout le monde laisse la Seine aller à la mer; un homme se lève, il veut que la Seine remonte à sa source, il passe sa vie à construire des digues : le voilà philosophe à moitié. Plus tard, il reconnaît l'absurdité de son entreprise : le voilà philosophe achevé. C'est là une comparaison, mais la comparaison instruit. Ainsi, dans votre jeunesse, vous ayez nié le christianisme; aujourd'hui vous le prônez. Avant de vous imiter, je vous prierai de me préciser en quoi consiste le travail du philosophe. Il s'agit de nos priviléges, on ne saurait y mettre trop de rigueur. Procédons par ordre. A quelle époque les philosophes ont-ils commencé leur travail?

LE PHILOSOPHE.

L'Orient est le berceau de la philosophie.

L'INITIÉ.

Il y a donc la philosophie de l'Inde. Ensuite?

(1) *Cours de* 1828, leçon V, pag. 7, 10.

LE PHILOSOPHE.

Celle de la Grèce.

L'INITIÉ.

Et en dernier lieu la nôtre. Voilà trois époques philosophiques : l'Inde, la Grèce, les modernes ; voilà trois classes de philosophes, d'hommes réfléchis qui paraissent à de longs intervalles de distance. Sur quoi réfléchissent les philosophes de l'Inde ?

LE PHILOSOPHE.

Sur la religion de l'Inde, sur la spontanéité orientale.

L'INITIÉ.

Et les philosophes de la Grèce?

LE PHILOSOPHE.

Sur la religion de la Grèce, sur la spontanéité mythologique.

L'INITIÉ.

Et nos philosophes?.... Vous ne répondez pas? Mais c'est évident, ils réfléchissent sur la religion chrétienne, sur la spontanéité de la Bible. Voilà donc trois réflexions, l'une bouddhiste, l'autre païenne, la troisième chrétienne. La première s'efforce de nier le bouddhisme : elle échoue, et c'est là son succès ; la seconde s'efforce de nier la mythologie : elle ne réussit pas, et c'est là sa gloire; la troisième lutte avec le christianisme, et il se trouve qu'au lieu de le vaincre, elle le confirme. Or voilà trois philosophies tout à fait distinctes; elles se contredisent mutuellement : où sera la vérité? Devons-nous professer le bouddhisme, le paganisme ou le christianisme? Vous gardez le silence : peut-être ne suis-je pas suffisamment initié pour mériter votre confidence. Dites-moi au moins si la spontanéité est surnaturelle. Dans ce cas, Dieu se serait révélé trois fois par Bouddha, par Orphée, et par le Christ. Si, au contraire, la spontanéité n'est que la raison primitive, dans ce cas le Christ n'était pas plus Dieu que vous, et nous pouvons nier parfaitement le christianisme. Voltaire n'aura

pas échoué.... Vous gardez le silence! C'est que ma faible raison n'a pas été encore assez éprouvée par l'éclectisme. Ne me refusez pas au moins des éclaircissements sur la voie que je dois suivre. Je veux être aux peuples comme le chevalier au cheval, comme l'homme aux choses : je veux devenir philosophe. Que dois-je faire?

LE PHILOSOPHE.

Cherchez.

L'INITIÉ.

Bacon dit qu'il faut chercher la vérité dans la nature, et non pas dans l'opinion des hommes. Descartes veut qu'on s'enquière de ce qu'il faut penser, et non pas de ce que les autres ont pensé.

LE PHILOSOPHE.

C'est dans l'opinion des hommes qu'il faut chercher la vérité; elle est tout entière dans les systèmes des philosophes. Étudiez les philosophes.

L'INITIÉ.

J'étudierai les philosophes. Quels philosophes? les bouddhistes? les païens? les chrétiens?

LE PHILOSOPHE.

Tous les philosophes, bouddhistes, païens et chrétiens.

L'INITIÉ.

Maître! ils sont tous en contradiction les uns avec les autres; ce que l'un affirme, l'autre le nie: depuis quatre mille ans la philosophie change sans cesse. Je ne puis pas écouter tous les philosophes; je ne puis pas être à la fois bouddhiste, païen et chrétien.

LE PHILOSOPHE.

Il y a plus : les philosophes de chaque époque ne sont pas, ne doivent pas être d'accord entre eux. Prenez la philosophie de l'Inde, regardez celle de la Grèce, suivez les diverses phases de la philosophie moderne; de tout temps il y a quatre écoles prédestinées à se combattre mutuellement. Ce sont les quatre systèmes du matérialisme, du spiritua-

lisme, du mysticisme et du scepticisme. Le premier croit à la matière et nie l'esprit; le second croit à l'esprit et lui sacrifie la matière; le mysticisme ne croit qu'à sa propre inspiration, et le scepticisme ne croit à rien du tout. Telle est la philosophie.

L'INITIÉ.

Que faire? Dois-je choisir le matérialisme ou le spiritualisme, le mysticisme ou le scepticisme?

LE PHILOSOPHE.

Tous les systèmes sont également vrais, tous sont également faux. Vous découvrirez la vérité en réfutant l'un par l'autre tous les quatre systèmes. Aussitôt qu'on vous proposera un système, vous l'écraserez par les trois autres réunis ensemble; puis, si l'on vous proposait encore l'un des trois systèmes victorieux, vous recommencerez la réfutation en l'accablant à son tour par les autres systèmes, y compris ceux qu'il a détruits.

L'INITIÉ.

Vous m'ouvrez une carrière indéfinie: les années de Mathusalem ne suffiraient pas pour la parcourir jusqu'au bout. Désormais je consacrerai ma vie à réfuter les uns par les autres tous les systèmes. Et quel fruit pourrai-je recueillir de mon travail?

LE PHILOSOPHE.

Un fruit excellent, l'éclectisme. Une fois initié à réfuter un système par l'autre, vous ne serez plus seulement philosophe, vous dominerez tous les philosophes; vous serez éclectique. Alors, mais alors seulement, je vous compterai parmi mes disciples.

L'INITIÉ.

En attendant cette gloire, pourriez-vous me dire en quoi consiste l'éclectisme?

LE PHILOSOPHE.

« L'éclectisme est à chaque pas dans mes livres, il sort » de chaque leçon, il les domine toutes (1). »

L'INITIÉ.

En quoi consiste l'éclectisme?

LE PHILOSOPHE.

« Nous n'avons aucun doute sur l'excellence de l'éclec- » tisme. »

L'INITIÉ.

Ni moi non plus. En quoi consiste-t-il donc?

LE PHILOSOPHE.

« Il joint Platon à Descartes, Aristote à Locke, Proclus » à Malebranche; il s'enfonce même dans les ténèbres de » la scolastique, il embrasse tous les âges de la philosophie » humaine, il rappelle tous les systèmes... (2). »

L'INITIÉ.

Je le sais; je joindrai Platon, Aristote, Proclus à qui vous voudrez, je m'enfoncerai où il vous plaira. Dites-moi donc en quoi consiste l'éclectisme.

LE PHILOSOPHE.

Il est la philosophie du XIXe siècle, il est ma philosophie. « Je le répète avec une conviction toujours croissante, on » ne doit épouser aucun système; il faut les comprendre » tous et discerner la part de vérité qui les fait naître (3). »

L'INITIÉ.

N'en doutez pas, je n'épouserai aucun système.

LE PHILOSOPHE.

« Je suis pour Platon contre Aristote, pour Descartes » contre Locke, pour Reid contre Hume, pour Kant contre

(1) *Cours de* 1815-1820, vol. V, préface.
(2) *Cours de* 1815-1820, vol II, pag. 365 et suiv.
(3) *Cours de* 1815-1820, vol. V, pag. 3.

» Condillac. En morale, je suis pour Hutcheson contre » Hobbes, pour Rousseau contre Helvétius... (1). »

L'INITIÉ.

J'aimerai également tous les systèmes; en même temps je repousserai ceux qui ne vous sont pas agréables, et toujours sans épouser, sans professer aucun système. Que sera donc l'éclectisme?

LE PHILOSOPHE.

L'éclectisme est un système. « J'éclaire l'histoire de la » philosophie par mon système, et je démontre mon sys- » tème par l'histoire de la philosophie (2).

L'INITIÉ.

Je démontrerai l'éclectisme par l'histoire de la philosophie, et l'histoire de la philosophie par l'éclectisme. Mais en quoi consistera l'éclectisme?

LE PHILOSOPHE.

« Il concilie l'idéalisme allemand avec l'empirisme an- » glais, les cite à son tribunal et les condamne, les con- » traint à contracter une tardive et féconde alliance (3). »

L'INITIÉ.

J'irai en Angleterre, j'irai en Allemagne, je vivrai à l'étranger pour me perfectionner dans l'éclectisme. En quoi consiste-t-il?

LE PHILOSOPHE.

« L'éclectisme est une doctrine toute française et qui » nous est propre. »

L'INITIÉ.

Je resterai en France. L'éclectisme serait-il, comme l'appelait Diderot, *la philosophie de l'homme qui, foulant aux*

(1) *Cours de* 1815-1820, vol. II, pag. 365 et suiv.
(2) *Frag. philos.*, préface, p. XLVIII.
(3) *Nouv. frag. philos.*, avertiss. *Cours de* 1817, vol. II, pag. 15.

pieds les préjugés, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, pense par lui-même?

LE PHILOSOPHE.

L'éclectisme respecte les préjugés, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel et l'autorité.

L'INITIÉ.

Vous me faites venir l'eau à la bouche. De grâce, veuillez me définir cette doctrine miraculeuse qui est française et étrangère, allemande et anglaise, historique et dogmatique, systématique et sans système, indépendante et pleine de respect pour toutes les autorités.

LE PHILOSOPHE.

« Je la définirais volontiers la philosophie du sens commun ayant conscience de lui-même, de ses principes, de » ses lois. Le sens commun est la raison naturelle, ma philosophie est la raison réfléchie. Or la réflexion n'a rien » à supprimer, rien à inventer : elle constate et elle » explique si elle peut. — La philosophie doit partir du » sens commun et revenir au sens commun (1). »

L'INITIÉ.

Et comment définissez-vous le sens commun?

LE PHILOSOPHE.

« Le sens commun est l'ensemble de tous les principes » qui sortent du fond même de la nature humaine dans tous » les temps, dans tous les pays, dans toutes les conditions (2): »

L'INITIÉ.

Ainsi, maître, après avoir étudié les philosophes bouddhistes, païens et chrétiens; après avoir passé ma vie à réfuter l'un par l'autre le matérialisme, le spiritualisme, le mysticisme et le scepticisme; après avoir évoqué Platon,

(1) *Cours de* 1819-1820, vol. I, pag. 19.
(2) *Ibid.*

Aristote, Proclus, les ténèbres du moyen âge, les Anglais et les Allemands, j'arriverai à la conquête du sens commun et je saurai ce que tout le monde sait. Homme incomparable! Vous résolvez d'un coup tous les problèmes, le sens commun offre des avantages inappréciables qu'on peut résumer par cette lumineuse formule si religieusement suivie par vos disciples : *sinere ire mundum quomodo vadit.* Vous évitez tous les dangers de la philosophie. Quand les peuples créent les religions et s'entr'égorgent pour leurs dieux, vous assistez paisiblement au combat; car, comme vous le dites, ils ne réfléchissent pas à ce qu'ils font, *ils pensent comme s'ils ne pensaient pas.* Quand les philosophes risquent leur vie comme Socrate pour combattre les religions, vous reconnaissez l'impossibilité de l'entreprise, et vous remettez respectueusement les choses dans leur état primitif. L'éclectisme rétablit la religion indienne dans l'Inde, la mythologie chez les Grecs, et le christianisme parmi nous. Si les trois religions en venaient aux mains, l'éclectisme pourrait circuler librement d'un camp à l'autre. Enfin, quand les philosophes se torturent l'esprit et s'exposent au martyre du ridicule, comme Malebranche, pour découvrir des vérités qui échappent au vulgaire, vous nous mettez d'accord avec tout le monde, grâce au sens commun, résultat de la réfutation réciproque du matérialisme, du spiritualisme, du mysticisme et du scepticisme. Tous les écueils sont évités. Au moment où je vais me décider à être votre disciple, je vous soumettrai quelques difficultés pour que vous vouliez faciliter mon initiation.

Votre philosophie réfléchit tantôt sur le sens commun, tantôt sur la religion : apprenez-moi à séparer ces deux choses ou à les confondre.

Le sens commun consiste à ne pas être fou, à jouir de toutes les facultés que le dieu des philosophes nous a données. Par le sens commun je reconnais, par exemple, que j'existe, que vous existez, que deux et deux font quatre,

et une foule d'autres vérités également incontestables. Malheureusement, elles ne nous apprennent rien sur la destinée de l'homme, ni sur l'origine du monde, ni sur le dieu qu'il faut affirmer ou nier, adorer ou oublier. C'est pourquoi on n'a jamais contesté le sens commun, ni aux bouddhistes, ni aux païens, ni aux chrétiens. On n'a pas non plus contesté le sens commun aux matérialistes, ni aux spiritualistes, ni aux mystiques, ni aux sceptiques. Si parfois les philosophes et les prophètes extravaguaient, c'est qu'ils dépassaient les vérités élémentaires du sens commun, qui perdait ainsi tous ses droits sur eux. En un mot, votre théorie du sens commun ressemble fort à la théorie du docteur Reid; je vous promets de l'adopter : elle ne préjuge aucune question, ni philosophique ni religieuse.

Le sens commun une fois admis, je me trouve dans le plus pénible embarras devant l'autre théorie, par laquelle vous expliquez le rôle des philosophes en présence des religions. Dans cette théorie, la philosophie est la réflexion qui révoque en doute la spontanéité, et qui ne réussit pas dans son entreprise. Ici il ne s'agit plus du sens commun : il s'agit, si l'on est Indien, d'attaquer le brahmisme pour le reconnaître ensuite; si l'on est Grec, de faire la guerre à Jupiter sans obtenir aucun succès; si l'on est chrétien, de railler le christianisme pour lui tirer ensuite un coup de chapeau. Interpréter, confirmer, expliquer le sens commun antérieur à toute science et à toute religion, c'est une tâche inoffensive, qui vous laisse libre d'accepter toutes les sciences et toutes les religions. Interpréter, confirmer, expliquer le bouddhisme, le paganisme ou le christianisme, c'est discuter les dogmes de trois religions, ou, comme vous le dites prudemment, de trois spontanéités que l'on s'efforce de nier, et qu'on ne peut accepter en même temps. Dès lors nous n'avons plus rien à démêler avec le sens commun; notre travail, puisque nous sommes chrétiens, doit porter sur la chute, sur la Rédemption, sur l'Église, sur les sacrements, et spécialement sur l'Eucharistie, qui dispose de

notre salut. Que pensez-vous de la chute et de la Rédemption? Quelle est votre opinion sur la Trinité? que dites-vous de Jésus-Christ? Adoptez-vous les décisions des conciles? Comment rétablissez-vous l'autorité de l'Église? Comment confirmez-vous le sacrement de l'Eucharistie?

L'initié multiplie les questions, et le maître distrait cesse de répondre. L'initié suit les leçons du maître, dans l'espoir de s'instruire, et il n'entend pas un mot qui réponde à son attente. Découragé, il se décide à étudier l'histoire de la philosophie dans les livres de M. Cousin; en bon chrétien, il veut étudier les réflexions des philosophes sur le christianisme. Il ouvre la préface du chef de l'éclectisme aux œuvres d'Abélard, les premières où la réflexion s'empare du christianisme. Voici les premiers mot du volume : « La philosophie scolastique est sortie d'une phrase de Porphyre, » commentée par Boèce.... Otez ce premier mobile, le mouvement n'aurait pas eu lieu (1). » La scolastique, se dit l'initié, a donc commenté une phrase de Porphyre : Porphyre serait-il un apôtre du Seigneur? un saint-père? Hélas! non : c'était un païen très hérétique. Le christianisme n'est pour rien dans les réflexions du moyen âge; les docteurs réfléchissent seulement sur une phrase païenne, qui se compose de trente mots. Décidément, ce n'est pas avec la scolastique que commence la réflexion, poursuit l'initié, ce sera avec la Renaissance. Que pense M. Cousin de la Renaissance? « Toute l'utilité, toute la mission de ce siècle, dit » le maître, n'a guère été que d'effacer, de détruire le moyen » âge sous l'imitation artificielle de l'antique (2). » L'initié admire le jugement du maître, et il ne trouve pas encore les réflexions des philosophes sur le christianisme. Chose merveilleuse! se dit-il, les scolastiques commentent les païens, et les hommes de la Renaissance se moquent des scolastiques et commentent plus que jamais les païens. Personne ne réfléchit; consultons les philosophes postérieurs. Qui pren-

(1) *Introd. aux œuvres d'Abélard*, pag. LIX.
(2) *Ibid.*

drons-nous? L'édition de Descartes par M. Cousin brille sur les rayons de la bibliothèque ; l'initié la prend, la feuillette : il lit les jugements de M. Cousin, qui se trouvent partout ailleurs, hormis dans cette édition, et il en résulte que le grand mérite de Descartes, suivant M. Cousin, est de n'avoir fait aucune réflexion sur la religion. Un peu mortifié, l'initié étudie les commentaires de M. Cousin sur les philosophes du XVIIIe siècle : il n'y voit que des réfutations; il s'habitue à réfuter les uns par les autres les spiritualistes, les matérialistes, les mystiques et les sceptiques, sans jamais découvrir la moindre réflexion de M. Cousin sur la Trinité, la chute, la Rédemption, l'Eglise et les sacrements. Enfin, par une dernière tentative, l'initié prend le livre de M. Cousin sur Kant, le philosophe le plus récent que le maître ait commenté, et il apprend à réfuter Locke par Kant et Kant par Reid, sans obtenir aucune observation sur le christianisme, hormis ces mémorables coups de chapeau qui avaient été conseillés par la conscience du courtisan à la réflexion du philosophe.

Avouons-le, en 1823 M. Cousin a trompé le libéralisme avec une adresse unique. Les voltairiens se pressaient autour de sa chaire pour relever le drapeau de la révolution, et M. Cousin considérait comme une méprise toutes les attaques de la philosophie contre la religion. On s'attendait à un dogme nouveau, et il se réfugiait dans l'histoire; on lui demandait l'explication du christianisme, et la religion s'absentait à petit bruit de son cours. La démocratie invoquait la théorie du progrès, et M. Cousin développait la théorie du succès. La France voulait chasser les Bourbons imposés par l'étranger, et le philosophe justifiait la défaite de Waterloo. C'est ainsi que M. Cousin a exposé la religion des philosophes aux applaudissements des initiés.

CHAPITRE IX.

M. Cousin historien.

L'esprit de réaction qui a inspiré l'éclectisme domine tous les travaux historiques de M. Cousin : ils ont tous été soumis aux convenances de l'orthodoxie officielle. Ces travaux se réduisent à des commentaires sur Platon, sur Abélard, sur le cartésianisme, sur le XVIIIe siècle et sur Kant. Nous nous bornerons à juger la pensée qui a présidé à tous les commentaires de M. Cousin.

Platon est le premier auteur que M. Cousin ait commenté et traduit avec force notes et préfaces. On ne pouvait choisir un plus grand texte; M. Cousin ne pouvait mettre plus d'obstination à ne pas le comprendre. Platon a donné le premier principe au christianisme en découvrant les idées : la réunion des idées, c'est le Verbe. La découverte des idées fait la gloire de Platon, le Verbe fait la grandeur du christianisme : sans les idées, sans le Verbe, le Christ ne serait qu'une divinité du paganisme. Quels sont les rapports entre les idées et le Verbe, entre le dieu de Platon et le dieu du Christ? M. Cousin juge prudent de jeter un voile sur ces questions scandaleuses. Il ne traite que des questions de philologie scolastique très inoffensives sur le nom, le lieu, le rôle des idées.

Platon développe la critique; il sait que la révélation des idées est impossible, qu'il y a contradiction entre les idées et les faits, que l'Un et le multiple s'entre-détruisent mutuellement. Il sait que la dialectique est aussi puissante dans le mal que dans le bien; il n'ignore pas que le mal peut revendiquer le droit de dominer la dialectique, au même titre que le bien. C'est dans le *Parménide* que Platon expose sa critique; ses disciples l'expliquent, la nouvelle Académie est quasi sceptique. Quel est l'avis de M. Cousin

sur le criticisme de Platon? Il n'en parle pas, il garde le silence jusqu'à laisser le *Parménide* sans un mot de préface.

La dialectique, chez Platon, déduit de l'idée du bien la morale, et la morale trace seule le plan de la république. Cette république, que tous les siècles admirent et accusent de folie, c'est le modèle de l'Eglise. Elle sacrifie les intérêts à la morale, elle est gouvernée par les plus dignes, par les sages initiés au Verbe divin qui nous rallie au monde surnaturel. Les sages sont choisis par les sages, le mouvement part d'en haut. Voilà l'Eglise. La république de Platon est double : elle se compose de citoyens et de laboureurs; les premiers permettent à la caste inférieure des laboureurs la propriété et la famille, qu'ils s'interdisent à eux-mêmes pour rester les plus dignes. C'est là encore l'Eglise, qui tolère le monde, ses joies profanes, le mariage, la propriété qu'elle proscrit dans son sein pour rester l'épouse immaculée du Christ, le Verbe divin. Comme la république de Platon, l'Eglise ne juge pas les actions d'après une loi extérieure et aveugle; sa loi, c'est le magistrat, et ses magistrats jugent l'intention. Que pense M. Cousin de ces rapprochements? Il garde le silence, il ne veut pas voir que l'Eglise développe la république de Platon.

En fondant la république sur la morale, Platon flétrit les politiques qui gouvernent par les intérêts. Ce sont là, dit-il, des saltimbanques; ils gouvernent au hasard, leurs opinions varient d'un jour à l'autre, ils cherchent les applaudissements de la foule. Au lieu de guérir la société, ils en nourrissent les maladies. En organisant l'Eglise, les saints Pères continuaient le combat de Platon contre les politiques. Que pense M. Cousin de ces invectives si splendides, si variées, si profondes? Il place dans ses commentaires l'apologie du gouvernement constitutionnel et de la propriété absolue.

Platon est l'ennemi des sophistes; il tue de son ironie ces charlatans de la pensée qui substituent à la recherche du

bien et à la pratique de la justice de folles questions de dialectique, tantôt banales comme le sens commun, tantôt absurdes comme la logique. Quels sont les sophistes, d'après M. Cousin? Ce sont les philosophes du XVIIIe siècle qui cherchent le bien et la justice dans ce monde, en écartant toutes les questions folles et oisives. M. Cousin édite Platon, parce que l'inventeur des idées devait, suivant lui, déconsidérer Voltaire.

Enfin, le platonisme devient chez Proclus la religion naturelle et universelle, où tous les cultes doivent se fondre pour ne plus célébrer que le Dieu de la nature. M. Cousin croit-il à Proclus ou à son ennemi, le Christ? Il édite Proclus sans une ligne de préface, et il s'incline devant le Christ. Je souscrirai à tous les éloges que l'on voudra donner aux commentaires de M. Cousin sur le platonisme : personne n'osera me contester que la grandeur du platonisme ne soit dans le *Parménide*, dans le Verbe, dans l'Eglise de la république, dans l'attaque contre les politiques et les sophistes pour aboutir à la religion universelle; personne ne voudra défendre M. Cousin d'avoir gardé le silence sur tous ces points.

Les travaux de M. Cousin sur Abélard donneraient beaucoup à dire; renfermons-nous dans le problème décisif de la scolastique : c'est la moralité du commentateur qu'il s'agit d'examiner. Il y avait deux éléments dans la religion du moyen âge : l'un, matériel, mystique ou biblique; l'autre, philosophique, caché dans le Verbe chrétien, qui relevait de la tradition platonicienne. Le jour où les barbares du moyen âge trouvèrent dans les livres des Anciens ce Verbe sous une forme toute profane et scientifique, ils furent saisis d'étonnement, et ils s'attachèrent à l'étude des idées avec ce mélange de frayeur et de ferveur qui inspire les hommes à la recherche d'un dieu inconnu. On hésite, on tremble; toutefois la fatale curiosité nous pousse, il faut toucher au fruit défendu. Voilà Abélard et les docteurs. M. Cousin sépare nettement deux choses dont l'union fait la

vie de la scolastique : il sépare la théologie de la philosophie, l'interprétation du christianisme de l'idéologie du moyen âge. Il expose la théologie d'Abélard et des scolastiques avec une prudence et une circonspection qui feraient honneur à un chanoine de Notre-Dame; il blâme tout ce que l'Église a blâmé : son livre pourrait figurer avec honneur dans la bibliothèque de tous les séminaires. Quant à l'idéologie d'Abélard et des scolastiques, M. Cousin, en l'isolant, l'a réduite à un ergotage pédantesque, bizarre et inexplicable, et c'est là-dessus qu'il disserte à tort et à travers. Il en résulte qu'il finit par proscrire, comme une hérésie et comme une folie, tout le mouvement philosophique de cette époque. La théologie, toujours emportée par les idées platoniciennes, se révoltait contre l'Église : elle l'accusait de corruption; elle attendait l'incarnation du Saint-Esprit pour renouveler le monde et réaliser la loi chrétienne. D'après les hommes de l'Évangile éternel, le Saint-Esprit devait succéder au Christ, comme le Christ avait succédé à Moïse. L'œuvre chrétienne n'était-elle pas incomplète? L'Église n'était-elle pas vendue? La justice n'était-elle pas insultée? Dieu n'avait-il pas toujours paru aux moments les plus solennels de l'histoire pour diriger la marche des nations? La théologie attendait donc un dernier rédempteur. A son tour, l'idéologie du moyen âge travaillait à l'avénement du Saint-Esprit. Elle cherchait le Dieu de la nature à travers la trinité de l'Église; elle entrevoyait l'Être suprême par la force des idées. M. Cousin, en commentant, en blâmant Abélard, s'associe à la réaction par laquelle l'Église extermina cette insurrection théologique et philosophique contemporaine de l'insurrection des communes helvétiques, françaises et italiennes. Le chef de l'éclectisme a célébré le premier libre penseur du moyen âge pour le sacrifier avec les hommes qui préludaient au monde moderne.

C'est encore avec une pensée de réaction que M. Cousin commente Descartes, qu'il ne manque jamais de comparer aux philosophes de la Renaissance. La Renaissance repré-

sente l'insurrection complète de la sagesse antique : le XVIIe siècle ressemble fort à une réaction chrétienne et monarchique. Pouvait-on laisser échapper une si belle occasion pour sacrifier la révolution à la monarchie? M. Cousin la saisit avec empressement pour frapper la révolution. « Il y a » encore aujourd'hui, dit-il, des brouillons et des utopistes » qui nous ramènent, dans leur audace rétrospective, au » berceau même des temps modernes, et nous proposent » pour modèles les entreprises déréglées où s'est consumée » l'énergie du XVIe siècle (1). » Pour mieux déconsidérer la Renaissance, M. Cousin la personnifie dans le plus faible de ses penseurs, Jules-César Vanini. M. Cousin se constitue juge de Vanini, le supplicié de Toulouse; il affecte une stupidité factice pour se demander gravement si Vanini est un impie. Il lui fait un long procès à force d'extraits et de pédanterie, et il affirme qu'il se trouve chez Vanini « une » foule de raisonnements impies qui produisent le plus » mauvais effet, et troublent ou égarent l'esprit du lec- » teur (2). » Quels sont ces raisonnements? M. Cousin ne les expose pas; il multiplie les citations inutiles, mais il se garde bien de citer les idées de Vanini sur l'adresse, les miracles et les bons mots de Jésus-Christ. Il n'oublie aucune insinuation odieuse qui puisse diffamer Vanini, mais il supprime son insurrection péripatéticienne contre le christianisme, insurrection qui explique seule la force du philosophe et les fureurs des magistrats qui l'égorgeaient à Toulouse. Voilà l'érudition éclectique sur les philosophes de la Renaissance.

Après avoir repoussé les impies, M. Cousin se prosterne devant Descartes. Descartes a pour disciples des abbés, des prélats, des évêques, des archevêques, des cardinaux, et même des jésuites : M. Cousin veut être cartésien, comme tant d'évêques, de prélats et de jésuites. De là la préface au père André, et les *Fragments cartésiens*, où se trouvent

(1) *Frag. cart.*, préf., pag. 5.
(2) *Ibid.*, pag. 49.

réunis tous les commérages du XVIIe siècle, pour montrer je ne sais quelle restauration catholique due, suivant M. Cousin, à l'orthodoxie cartésienne. Toujours entraîné par une pensée de réaction, M. Cousin pourrait-il apprécier la révolution cartésienne? Descartes est le Luther de la philosophie : il ferme tous les livres de ses devanciers; il proscrit les commentateurs élégants du XVIe siècle, les commentateurs barbares du moyen âge, les philosophes de l'Église et ceux de l'antiquité. Depuis Descartes, la philosophie doit sortir tout entière de la pensée du philosophe. M. Cousin ne veut pas voir dans le cartésianisme le protestantisme de la philosophie. Descartes a inauguré le mouvement critique de la philosophie moderne. Depuis Descartes, la philosophie a dû avouer la contradiction qui éclate entre les choses et la pensée. M. Cousin avait attribué à Descartes le criticisme comme un défaut, puis il s'est rétracté de la manière la plus solennelle, sans doute par respect pour tant d'évêques et de prélats. M. Cousin reconnaît-il que Descartes est l'auteur responsable de tout le panthéisme du XVIIe siècle? Malebranche, Spinosa, Leibnitz ne sont-ils pas ses disciples? « Ce n'est pas tel ou tel principe carté-» sien, dit M. Cousin, c'est l'esprit même du XVIIe siècle, » qui, après avoir produit le cartésianisme, l'entraînait à » la fois vers le panthéisme et vers le mysticisme (1). » Ainsi l'indépendance protestante, le criticisme mathématique, le panthéisme dogmatique, ces trois forces du génie de Descartes, sont déniés à Descartes. Que lui reste-t-il? L'amitié des prélats. Est-il au moins orthodoxe? Il l'est, parce qu'il ne s'occupe ni de morale, ni de politique, ni de religion. Descartes croit que la philosophie est une sorte de mathématique étrangère aux sciences pratiques. Cette erreur peut-elle durer? Qu'on lise Spinosa ou Bayle, on verra que, par le cartésianisme, l'impiété de la Renaissance va devenir un système. On peut lire aussi Leibnitz, pourvu

(1) Voy. *Frag. cart.*, pag. 469.

qu'on n'oublie pas le Candide qui fustige l'hypocrisie de ce conseiller aulique de l'empereur.

La révolution, en apparence ajournée par Descartes, mûrit au XVIIIe siècle. Nous avons déjà vu comment M. Cousin apprécie le XVIIIe siècle. Pour nous résumer ici, à chaque mérite de la révolution de Locke, il substitue un défaut exagéré jusqu'à l'impossible. Que fait l'école de Locke? Elle écarte les questions transcendantales et sceptiques; elle s'occupe des problèmes qui touchent à la vie des hommes; elle se soucie fort peu des systèmes métaphysiques, mais elle ne peut tolérer ni l'erreur du catholicisme, ni la tyrannie des rois. M. Cousin substitue au problème religieux un problème métaphysique; il accuse le XVIIIe siècle de méconnaître le moi et le non-moi, de conduire au scepticisme, et de choquer le sens commun. Le XVIIIe siècle développe la théorie de l'utile. Cette théorie dicte les réformes les plus sacrées, les lois les plus saintes; elle passe le niveau de l'intérêt public sur tous les priviléges; elle impose à tout citoyen le devoir de se rendre utile. Par l'économie politique, la théorie de l'utile sépare pour la première fois les producteurs des consommateurs, les travailleurs des oisifs, l'industrie du capital; les séparer, c'était annoncer la grande justice qui doit se réaliser dans notre siècle. La théorie de l'utile peut se méprendre sur la source première du droit qui jaillit de notre cœur, mais elle donne la seule mesure possible du droit. Comment la juge M. Cousin? Il lui reproche de conduire à l'égoïsme; elle réalise la justice, et il l'accuse d'être inique. Enfin, le XVIIIe siècle émancipe l'humanité, il affranchit les hommes, il les plonge dans la sensation pour leur donner le baptême de l'égalité. Qu'en pense M. Cousin? D'après le chef de l'école éclectique, les doctrines du XVIIIe siècle ont dégradé l'homme et l'ont abaissé jusqu'au niveau des animaux. L'accusation est-elle sincère? L'éclectisme nous élève-t-il fort au-dessus de l'animal? En quoi consiste donc la supériorité de l'homme, d'après la théorie éclectique?

Dans la sensation? L'animal a des sensations. Dans la perception? L'animal perçoit les arbres et les maisons, comme l'homme. Dans le jugement? Il est impossible de refuser le jugement à l'animal; il perçoit, donc il juge. Dirons-nous que l'animal ne sait pas comparer? Il compare sans cesse un objet à l'autre; il hésite, il choisit. L'animal serait-il incapable de raisonnement? Voyez les animaux qui vivent de chasse, voyez le chien qui devine son maître. L'animal est susceptible d'éducation, de perfectionnement. Sommes-nous supérieurs à la brute par les idées? Si la succession suppose le temps pour nous, elle doit le supposer pour l'animal; si le corps suppose l'espace pour nous, il doit le supposer pour l'animal; si nous avons les idées de substance et de cause, d'après M. Cousin, l'animal ne peut pas ne pas les avoir; car il perçoit, et percevoir (d'après M. Cousin), c'est rapporter nos sensations à des causes extérieures qui sont des substances. Voilà le jugement, le raisonnement, les idées chez les animaux; il nous serait facile de leur donner tous nos sentiments, d'autant plus que Dugald Steward, littéralement suivi par M. Cousin, détermine presque tous nos sentiments en les observant chez les animaux. Les animaux sont capables de dévouement, personne ne l'ignore; ils ont une famille, ils y tiennent avec fureur. Ils sont accessibles à la justice, témoin leurs gouvernements, leurs armées, leurs manœuvres, leurs querelles, leurs vengeances et leurs exécutions, où ils sacrifient les coupables. Le plus humble des animaux peut revendiquer en sa faveur toutes les preuves que M. Cousin donne de la spiritualité de l'âme : le moi d'un singe est un; ses sentiments, ses sensations, ses perceptions, sa malice aboutissent à un point unique et indivisible. Les preuves que M. Cousin donne de l'immortalité de l'âme concluent directement à immortaliser les animaux. Ils ont une âme indivisible qui peut être immortelle, ils souffrent injustement, ils sont capables de dévouement, leur vertu n'est pas récompensée sur la terre, leur destinée reste inachevée ici-

bas ; si vous voulez donc que l'homme soit immortel, je réclame une place au paradis pour tous les animaux. En nous élevant au-dessus de la sensation, M. Cousin a élevé au-dessus de la sensation tous les êtres vivants ; en donnant des explications spiritualistes aux phénomènes de notre conscience, il nous autorise à les étendre à tous les phénomènes du règne animal. Pourquoi donc tant de colère contre les hommes du XVIIIe siècle, contre Condillac, Helvétius, Saint-Lambert? Par pure hypocrisie, et l'hypocrisie porte à calomnier. Ainsi, le XVIIIe siècle était religieux, M. Cousin l'accuse de manquer de religion ; le XVIIIe siècle proclame la justice, et M. Cousin l'accuse d'égoïsme ; le XVIIIe siècle affranchit l'homme de toutes les tyrannies politiques et religieuses, et M. Cousin l'accuse de dégrader la nature humaine. Ces accusations ne partent que de l'éclectisme. Reid respectait la religion de ses adversaires ; Kant rendait hommage à la philosophie de David Hume ; loin d'attaquer le XVIIIe siècle, l'idéologie allemande ne tarit pas d'éloges sur les philosophes de la révolution. Mais les idées pures devenaient méchantes à la Sorbonne, pour faire la cour au gouvernement qui les payait.

Le jugement que M. Cousin a prononcé sur Kant complète la série de ses travaux historiques. Ici encore, sans nous répéter, nous n'avons qu'à nous résumer, en fixant notre attention sur le problème décisif de Kant. Le premier mérite de Kant, c'est le criticisme, qui découvre les antinomies de la raison. Faibles chez Kant, les antinomies se développent par l'idéologie allemande, et elles donnent ce qu'on appelle, au delà du Rhin, la philosophie de la contradiction. M. Cousin ne s'aperçoit pas du criticisme, et il lui oppose les observations banales de la philosophie écossaise. Le second mérite de Kant est de s'emparer du christianisme pour renouveler la religion. M. Cousin tourne le dos au christianisme de Kant ; et, tandis que l'Allemagne dépasse Voltaire en expliquant le Christ, il donne à entendre vaguement qu'elle renie Voltaire pour confirmer le papisme. En

fondant sa réputation sur cette erreur, M. Cousin a gardé le silence le plus absolu sur les successeurs de Kant, et il s'est servi de toute son influence pour maintenir l'université dans l'ignorance la plus profonde des théories allemandes. Il est allé jusqu'à mutiler le Manuel de Tenneman dans la traduction de Viguier; il y a supprimé l'exposition de Fichte, de Schelling, de Hégel. Traduire, commenter ces philosophes fut un motif de disgrâce dans l'université : témoin Bénard, à qui on ne pardonna jamais la traduction de l'esthétique de Hégel; témoin l'absence complète de travaux universitaires sur la philosophie allemande postérieure à Kant. Pourquoi ce silence, si ce n'est dans une pensée rétrograde, identifiée avec une ambition personnelle?

M. Cousin a eu le triste courage de passer le niveau d'une orthodoxie déguisée sur l'histoire de la philosophie tout entière. Chez Platon, il a méconnu la république; chez Abélard, il a insulté la première révolution du moyen âge; chez les philosophes du XVIe siècle, il a méprisé les novateurs; chez Descartes, il a méconnu le criticisme et le panthéisme; chez les philosophes du XVIIIe siècle, il a combattu la révolution politique; chez les philosophes de l'Allemagne, il a combattu la révolution sociale.

CHAPITRE X.

L'Éclectisme au pouvoir.

Nous avons exposé l'éclectisme; il nous reste à montrer comment il est devenu la philosophie de l'État. En 1830, M. Cousin avait de la réputation sans avoir aucun disciple, si l'on excepte M. Damiron. Quand on n'a pas de convictions, on peut amuser des auditeurs ou faire quelque dupe, on ne fonde pas une école. A l'avénement de Louis-Philippe, M. Cousin comprit qu'il pouvait devenir le pontife de la philosophie officielle. L'ère de la banque était arrivée; il

fallait au juste-milieu une philosophie ni catholique ni libérale, ni légitimiste ni démocratique : l'éclectisme semblait fait exprès pour le juste-milieu. M. Cousin l'imposa donc à la France en se servant de quatre grands moyens : l'École normale, le concours d'agrégation, le conseil royal de l'instruction publique, et l'Académie des sciences morales.

L'École normale est le séminaire de l'université : c'est là que l'on fait les professeurs. Sous l'influence de M. Cousin, l'École normale créa des éclectiques. Deux choses étaient nécessaires pour donner des disciples à M. Cousin. Il fallait enseigner l'éclectisme, et rendre les professeurs incapables de suivre une autre doctrine. Il était aisé d'enseigner l'éclectisme; avec un peu d'aplomb on pouvait y réussir. Mais comment enchaîner des esprits vifs, jeunes, intelligents? comment s'assurer d'une fidélité qui pouvait cesser à la première lecture de Kant ou de Hégel? M. Cousin ne se découragea pas; il trouva le moyen de fixer les intelligences. Il imposa de vive force l'érudition; il condamna les élèves de l'École normale à user toute leur énergie dans des questions d'érudition philosophique. Le plus grand historien de la philosophie, Tenneman, a remarqué les résultats de l'étude superficielle des systèmes philosophiques. Ce sont : « l'indécision, les habitudes chancelantes » du jugement, l'indifférence à l'égard de la vérité et de la » dignité de toute recherche rationnelle (1). » De là le scepticisme le plus dangereux, celui de l'indifférence, qui porte sur la vocation philosophique bien plus que sur les idées. En imposant l'érudition, M. Cousin détourna l'attention des dogmes; il énerva les esprits, il devint le maître d'une génération énervée. De 1830 à 1849, toutes les thèses du doctorat ont été constamment historiques; aucune thèse dogmatique. Tout éclectique se présente au doctorat pour prouver en *barbara* et en *baroco* qu'Aristote était éclectique, que Platon cherchait l'éclectisme, que tous les grands phi-

(1) Tenn., *Manuel de l'hist. de la philos.*, trad. franç., vol. I, pag. 22.

losophes ont été les précurseurs de M. Cousin. A force de commenter, les adeptes de l'éclectisme sont devenus indifférents aux principes, étrangers au mouvément actuel. Je les ai entendus se persuader les uns aux autres avec une touchante naïveté qu'ils sont infiniment supérieurs à Saint-Simon, à Fourier, à Pierre Leroux. Je les ai entendus dire qu'il faut s'occuper de l'histoire de la philosophie, et non pas de la philosophie. Pourquoi? Parce que la philosophie a été achevée par M. Cousin. L'École normale fut donc le premier instrument de M. Cousin pour former ce qu'il appela lui-même *son bataillon.*

Le concours d'agrégation a été la seconde ressource de l'éclectisme. Le titre d'agrégé donne le droit de professer la philosophie dans les lycées. M. Cousin s'empara du concours pour placer son bataillon, et pour expulser de l'université les professeurs qui n'étaient pas éclectiques. Depuis dix-neuf ans, l'agrégation est donnée par un jury éclectique presque toujours présidé par M. Cousin lui-même. Il va sans dire que ce jury n'*a jamais douté de l'excellence de l'éclectisme* ni de la supériorité des éclectiques. Les programmes des concours, publiés une année d'avance, imposent à tous les candidats le travail d'énervation historique que M. Cousin fait subir à l'École normale. D'après le programme, il faut approfondir ses œuvres historiques; à chaque livre nouveau publié par M. Cousin ou par ses amis, le programme s'enrichit d'une question nouvelle, qui est un ordre précis d'acheter et d'apprendre par cœur le nouvel ouvrage. Le succès est impossible pour ceux qui ne sont pas au courant des moindres caprices de l'érudition officielle. L'orthodoxie monarchique et catholique est l'un des points essentiels pour l'admission. M. Cousin l'a expressément déclaré dans ses rapports. Pendant le concours, le jury pose des questions sur la propriété et sur la religion; on donne pleine liberté aux concurrents; et ceux qui tombent dans le piége, ceux dont la parole trahit une conviction, sont rejetés sur-le-champ

comme incapables, eussent-ils le génie de Platon. Pendant son ministère, M. Cousin étendit la mesure du concours aux chaires des facultés où les suppléants jouissaient d'une certaine indépendance. Ici encore le concours plaça le bataillon éclectique; il écarta rigoureusement les adversaires de l'éclectisme, les hommes suspects à la monarchie et ceux que le clergé n'agréait pas. Cette injustice est si habituelle dans l'université, qu'elle n'étonne personne; on s'étonne, au contraire, de voir que des hommes étrangers à l'éclectisme osent toucher à l'université. Il est convenu que l'université est le fief de M. Cousin.

Le conseil royal de l'instruction publique, aujourd'hui conseil de l'université, a fortifié le monopole éclectique, légalisé par le concours. Le titre d'agrégé s'acquiert en un jour, et donne un droit éternel à des jeunes gens qui naissent à la vie. Si on les livrait à eux-mêmes, que deviendrait l'éclectisme? Or, depuis la révolution de juillet, M. Cousin siége au conseil de l'université, et, par ce conseil, il dispose du personnel des philosophes. Il confirme les éclectiques fidèles dans leurs places, il donne de l'avancement aux plus zélés, il couronne les serviles. D'après ses propres paroles, il s'est toujours proposé *d'attacher par amour-propre et par reconnaissance* (1) ses disciples à ses doctrines. Y a-t-il des récalcitrants, ils sont déplacés, tourmentés, dégradés, suspendus, et définitivement destitués; tout est permis au conseil de l'université, qui n'a jamais rien refusé à M. Cousin. Il lui a accordé le programme éclectique imposé aux lycées, il lui a accordé des arrêtés qui conseillent les bonnes lectures, la lecture des livres de M. Cousin; il lui a accordé les mesures qui rendent l'université tout à fait inaccessible aux hommes indépendants. M. Cousin a montré tant de haine, tant de ténacité au conseil, que les ministres les plus pervertis ont été utiles parfois pour atténuer son influence. Ce sont eux qui ont résisté à l'acharnement de M. Cousin contre Michelet, Quinet, Gratien Arnoult.... Ce sont eux

(1) Préface aux *OEuvres de Maine de Biran*, vol. I, pag. VII.

qui ont protégé assez souvent le mérite contre la haine de l'éclectisme. MM. Villemain et Salvandy combattaient la révolution par nécessité, M. Cousin la combattait par passion.

L'Académie des sciences morales a sanctionné l'œuvre de M. Cousin. Composée d'une majorité attachée au juste-milieu, naturellement obligeante pour le chef de l'éclectisme, elle lui permit de lui amener des éclectiques et de fonder ainsi la faction de la philosophie. M. Cousin profita de la permission. Il récompensa par l'Institut le zèle de ses séïdes; il fit proposer des prix d'éclectisme; il les fit décerner aux orthodoxes de l'école, et l'Académie des sciences morales appuya de son autorité le monopole de l'École normale, des concours et du conseil de l'université.

Tout a cédé à l'éclectisme : les professeurs ne pouvaient pas résister. M. Cousin les choisissait d'avance; par des brutalités calculées, il brisait leur caractère, ou les rejetait dès les premières épreuves. A la Sorbonne, au ministère, on l'appelle le lama, le pacha de la philosophie. Pour être professeur, il faut être licencié ès lettres, agrégé, docteur; il faut avoir passé les meilleures années de sa vie dans des occupations qui seront utiles, si l'on veut, mais qui rendent un homme absolument incapable en dehors de l'enseignement. L'universitaire n'a d'autre patrie que l'université. Toujours sous le coup d'une suspension, d'une dégradation, de tracasseries qui menacent sa vie s'il se hasarde sur le terrain de l'opposition, comment aurait-il osé s'insurger contre M. Cousin, le chef de la philosophie à l'École normale, à l'Institut, au conseil de l'université, à la Sorbonne, et même dans l'opposition dynastique? Un homme résista, c'était Bac; il aimait M. Cousin, dont il avait été le secrétaire, mais il aimait encore plus la vérité. Il fut tourmenté, brutalisé, menacé; le malheureux se trouva réduit au suicide.

Par une conséquence naturelle, la soumission éclectique transporta dans l'enseignement la double réaction de l'éclectisme contre la révolution politique et contre la révolution

sociale. La philosophie officielle, installée à l'Institut et dans l'université, s'opposa à la jonction de l'idéologie allemande et du socialisme français. On garda le silence du dédain sur la première; on jeta le second dans la rue, et toute la jeunesse de la bourgeoisie française reçut le germe de la double réaction que désirait le juste-milieu.

Ce n'est pas la fatalité politique qui égarait M. Cousin. Je le sais, il y a des fautes où les partis sont plus coupables que les individus. C'est de propos délibéré que M. Cousin a sacrifié la philosophie, les philosophes, et l'enseignement. En 1818, un anonyme proposait au gouvernement une série de mesures pour rendre obligatoire la philosophie écossaise dans l'université. La proposition favorisait au fond l'éclectisme lui-même. M. Cousin la repoussa, comme un attentat contre la philosophie. « Voilà bien, disait-il, » par une suite de mesures étroitement liées, toute la » jeunesse française devenue subitement écossaise à la » voix de l'auteur. Mais comment l'auteur ne voit-il pas » qu'un autre coup de la même baguette peut la rendre » tout aussi subitement allemande ou américaine, latine » ou grecque? — La meilleure mesure à prendre, ajou- » tait M. Cousin, est de n'en prendre aucune.... Où ne sera » pas la liberté, n'espérez pas faire germer le talent. Il n'y a » que la médiocrité qui puisse venir et prospérer dans la » servitude.» M. Cousin concluait que cette mesure lui était personnellement favorable, mais qu'il sacrifiait sa propre opinion « pour ne réclamer, pour n'accepter que la liberté » commune à tous (1). » Le même homme qui a écrit ces paroles a imposé de vive force la philosophie écossaise, défigurée et empirée par une réaction contre Kant. Une *série de mesures étroitement liées* ont rendu éclectique toute la jeunesse de France. M. Cousin a *fait venir et prospérer la médiocrité à coups de baguette* dans toutes les chaires de la philosophie française.

Le juste-milieu livra toutes les places à l'éclectisme, et

(1) *Frag. philos.*

l'éclectisme confisqua tous les talents de second ordre pour fortifier le règne de Louis-Philippe. Je ne me livre à aucune conjecture, je ne fais aucune supposition, je parle d'un fait incontestable dont M. Cousin se fait une gloire. Laissons-le parler lui-même : c'est à la chambre des pairs, en 1844, qu'il a déposé son bilan, réimprimé dans une brochure intitulée par dérision : *Défense de l'université et de la philosophie.* Dans cette brochure, M. Cousin fait remonter la fondation de l'université au rapport de Talleyrand, qu'il applaudit; il lui sacrifie tous les projets de la Convention sur l'éducation du peuple, et il célèbre l'empire comme le gouvernement qui pouvait réaliser la pensée monarchique de Talleyrand. « Le progrès toujours croissant » de l'ordre, dit-il, avait changé la république en monar- » chie, le consulat en empire : c'était un progrès nécessaire » et bienfaisant (p. 40). » L'université organisait le projet de la réaction, et M. Cousin s'y attache pour expliquer le contrat de l'éclectisme avec la monarchie de juillet. A quoi l'université est-elle destinée ? « Les colléges, répond » M. Cousin, sont destinés au petit nombre, à ce petit » nombre qui est l'aristocratie légitime de la société mo- » derne (p. 51). » M. Cousin se pose donc en philosophe des propriétaires; il sait que le juste-milieu lui a confié les fils des riches. Il dénombre les précautions qu'il a prises pour former un bataillon d'instituteurs et pour bâillonner les philosophes. Il vous apprend qu'en France la philosophie, sans le concours d'agrégation, ne compte pas; il ajoute que ce concours, à son tour, est insuffisant : après trois ans, le professeur trop libre peut être suspendu et destitué définitivement. M. Cousin se vante d'avoir ôté toute liberté à l'enseignement. C'est lui *qui a arrêté le programme des matières avec des solutions discrètement indiquées* (p. 61) : on connaît la discrétion de l'éclectisme. Il a fixé le *choix des livres classiques :* les siens ont été recommandés dans tous les établissements, et rendus indispensables par la discrétion du programme. Ensuite M. Cousin expose le principe qui a

présidé à l'enseignement. Quel est ce principe? « C'est le » respect le plus scrupuleux pour toutes les croyances, et » singulièrement pour cette grande religion, qui est celle » de la majorité des Français. » Telle a été la règle *absolue*, *inflexible*, dit M. Cousin. « Depuis l'année dernière, pour- » suit-il, j'ai redoublé de vigilance; j'ai voulu connaître les » cahiers des professeurs suspects *et tous les ouvrages pu-* » *bliés*. Je les ai lus et examinés avec toute l'attention dont » je suis capable, et avec un zèle animé par le sentiment de » ma responsabilité. » Ce n'était pas assez de s'être transformé en Torquemada de comédie. « J'ai fait plus, continue » M. Cousin, j'ai voulu présider moi-même plusieurs grands » concours sous l'œil d'adversaires attentifs, épiant toutes » nos démarches, tous nos actes, toutes nos paroles : là j'ai » renouvelé, j'ai appliqué hautement les maximes que vous » avez entendues. » M. Cousin finit par déclarer que, fidèle à la loi monarchique, « il a été plus sévère que tous ses de- » vanciers sous la restauration elle-même, plus sévère que » M. Royer-Collard et que M. l'évêque d'Hermopolis (p. 62- » 64). » Il craint qu'on ne l'accuse d'avoir repoussé l'influence du clergé. Non, pour lui, la monarchie de juillet devait continuer la monarchie des Bourbons. « Je le de- » mande hautement, dit-il, quelle est la partie des règle- » ments qui a été supprimée ou qui n'est plus exécutée de- » puis 1830? Nul changement n'est intervenu. Que dis-je? » je me trompe. Nous avons, pour complaire aux évêques, » abaissé la rigueur tutélaire des plus sages prescriptions. » Il montre qu'on a dispensé du baccalauréat les aumôniers, qu'on a institué des prix de religion dans les colléges. « Outre les exercices religieux, qui tous ont été maintenus, » dit M. Cousin, nous avons institué surtout, pour les » classes supérieures, des conférences où le dogme catho- » lique et la morale chrétienne sont la matière d'un ensei- » gnement régulier. — J'ai le premier, en 1831, réclamé ces » mesures. » M. Cousin conclut que *le christianisme est la philosophie du peuple*, et qu'il a tout fait pour la fortifier. Il a tenu

à la lettre les engagements qu'il avait pris avec la monarchie.

Nous payons encore aujourd'hui le salaire que le juste-milieu accordait à l'éclectisme; je rougis de supputer ce salaire; mais, comme nous sommes aux prises avec la force de l'argent, aucun détail ne doit nous coûter. Voici les places et le budget de l'éclectisme.

Tout l'enseignement supérieur de Paris est accaparé par des éclectiques, qui occupent les trois chaires de philosophie à la Sorbonne, la chaire au collége de France, les deux chaires à l'École normale. Six chaires, à 5,000 fr. chacune, donnent 30,000 fr. Il est à observer que M. Cousin touche la moitié de ses appointements depuis vingt ans sans faire une leçon; il va sans dire que l'autre moitié est donnée à un éclectique qui le supplée : rien n'est perdu.

Toutes les chaires de philosophie, dans les facultés des départements, sont entre les mains des éclectiques, à l'exception de Toulouse, de Montpellier et de Strasbourg. Ici l'éclectisme, à 4,000 fr. par chaire, touche tous les ans au moins 28,000 fr.

Les chaires de philosophie, dans les 50 lycées de France, à la solde moyenne de 2,500 fr., donnent à la philosophie officielle le revenu net de 125,000 fr.

Il y a 312 colléges communaux : ce sont les bas-fonds de l'éclectisme; il y met les âmes en peine, les amis incertains, au traitement de 1,500 fr., ce qui donne 468,000 fr.

On compte 104 institutions, espèces de colléges autorisés par le gouvernement, et, partant, 104 professeurs de philosophie tenus de suivre le programme de M. Victor Cousin. En supposant le traitement modeste de 1,000 fr. pour chaque professeur, ici l'éclectisme prend 104,000 fr.

L'enseignement libre, soumis aux nécessités des examens éclectiques, paie un tribut indirect à la philosophie officielle. On peut l'évaluer à 50,000 fr., si l'on compte les précepteurs, répétiteurs, préparateurs et faiseurs de toute sorte qui se chargent d'administrer de seconde main l'idée éclectique.

Les droits d'examen, perçus exclusivement par des professeurs éclectiques (5 fr. par candidat), donnent 24,000 fr. au moins tous les ans.

N'oublions pas les avancements accordés à l'éclectisme, en dehors des chaires de philosophie. L'école est très obligeante pour ses amis; elle vit dans la fraternité des salaires. Ce bataillon sacré se compose de 350 personnes au moins. Supposons que la moitié seulement, de 1830 à 1849, ait avancé dans l'administration; ce seront donc 175 éclectiques devenus inspecteurs, proviseurs, recteurs, conseillers de l'université, à la solde moyenne de 4,000 fr. D'après cette évaluation trop modeste, l'éclectisme doit toucher au moins 700,000 fr.

Ajoutons les menus frais de l'éclectisme : places à l'Institut, prix d'académie, livres achetés au ministère, dans les colléges, dans les pensions, dans les lycées. Nous ne pouvons pas nous dispenser de compter 30,000 fr. par an de menus frais.

Ainsi l'éclectisme reçoit tous les ans :

Par l'enseignement supérieur de Paris. .	30,000 fr.
Par l'enseignement supérieur des départements.	28,000
Par les lycées.	125,000
Par les colléges communaux.	468,000
Par les institutions.	104,600
Par l'enseignement privé.	50,000
Par les droits d'examen.	24,000
Par les avancements administratifs. . .	700,000
Pour les menus frais.	30,000
En tout.	1,560,600 fr.

Jamais aucune philosophie n'a exploité le budget de l'enseignement comme la philosophie du juste-milieu. A aucune époque, on n'a imaginé le projet d'asservir la pensée avec un système de salaires aussi artificieusement combinés. Vingt ministres se sont succédé à l'instruction publique:

c'étaient des savants, des historiens, des hommes qui pouvaient songer à propager leurs systèmes; aucun d'eux ne s'est servi des deniers de l'État pour une propagande personnelle, encore moins pour la propagande d'une double réaction.

Depuis dix-neuf ans l'éclectisme touche un million et demi par an. Quels ont été ses résultats au point de vue scientifique? Il a proposé prix sur prix, concours sur concours; il a mis en mouvement un personnel de 500 professeurs au moins; il les a stimulés, encouragés, récompensés de mille manières. Qu'a-t-il produit? Certes je ne descendrais pas à certains noms si je ne consultais que les convenances de la science; mais il s'agit ici d'un scandale organisé, je ne puis reculer devant aucun détail. Parlons donc des disciples de M. Cousin. Les plus distingués sont : MM. Damiron, Rémusat, Ravaisson, Barthélemy Saint-Hilaire, Vacherot, Frank, Simon et Saisset.

M. Damiron est unique dans son genre : il est né éclectique. M. Cousin lui apparut, le premier jour de sa vie, comme un révélateur; il le prend encore pour le premier philosophe de la terre. Il croit tout ce que le maître lui dit: la religion du peuple, la religion des savants, l'Un, le multiple, le rapport, la spontanéité, la réflexion, le sens commun, il accepte tout. Cependant M. Damiron est de bonne foi, et son incomparable bonhomie lui donne le mérite d'être le plus philosophe parmi les éclectiques. Il répète matériellement M. Cousin, mais il le rejette avec componction, avec un langage à lui; il est le seul disciple qui ait imprimé des ouvrages dogmatiques. Il cherche la vérité; s'il ne la trouve pas, on ne peut lui en vouloir. Par ses labeurs il est même arrivé à façonner quelque demi-théorie sur les qualités primaires et secondaires du moi. Sans croire au christianisme, il adore le dieu des philosophes, il lui adresse des prières; il se confie à lui, bien qu'il se méfie beaucoup de sa prévoyance. Suivant M. Damiron, Dieu ne prévoit pas nos actions; il sait que Judas se pendra, mais il ne sait pas s'il

trahira Jésus-Christ; il sait que la Grèce succombera, mais il ignore quelles seront les causes morales de sa chute (1).

Aussitôt que M. Cousin se contempla dans son premier disciple, il comprit le parti qu'il pouvait tirer de la bonne foi de M. Damiron. Le disciple écrivait une histoire de la philosophie contemporaine où il sacrifiait tout le monde aux pieds de son maître : c'était si naïf que personne ne se plaignait. Le maître plaça M. Damiron à la Sorbonne, à l'Institut; il lui témoigna une déférence illimitée, il s'en rapporta toujours avec empressement au jugement de l'adepte. M. Damiron approuvait de bonne foi tout ce que M. Cousin proposait dans une intention cachée : M. Cousin poussait à la réaction, M. Damiron croyait qu'on poussait à la vérité; M. Cousin tendait des piéges aux esprits, M. Damiron croyait qu'on leur ouvrait la voie du salut. M. Damiron était un homme précieux : c'est pourquoi M. Cousin l'élevait; s'il avait pu le faire nommer pape, l'éclectisme serait dans tous les séminaires. Si vous allez à la Sorbonne certains jours de la semaine, cher lecteur, vous pourrez entendre un professeur qu'aucun gouvernement ne pourra persécuter; ses leçons sont remplies de réflexions, d'observations et de considérations; ses périodes se chargent de remarques, de redites et de ratures; on dirait qu'elles vont tomber dans la confusion d'une pensée qui ne se domine jamais, et si l'on reste jusqu'à la fin de la leçon, on voit avec plaisir que la prose du professeur s'est écoulée sans accidents : c'est là M. Damiron.

M. le comte de Rémusat est le gentilhomme de l'éclectisme. Ses livres ont la qualité inappréciable de n'être ni bons ni mauvais; on ne sait pas pourquoi il les imprime. Ses deux volumes sur Abélard nous offrent une foule de commentaires et d'expositions mêlés de récits mondains et de réflexions banales. Ses Essais de philosophie nous donnent

(1) *Cours de psychologie*, pag. 299.

la troisième édition délayée des Essais de Reid, augmentés de toutes les théories qui traînent depuis vingt ans dans tous les colléges de France. Je n'ai rien à dire sur M. Rémusat : j'admire son orthodoxie qui le distingue entre tous ses confrères dans l'éclectisme ; j'admire le zèle catholique avec lequel il surveille les opinions d'Abélard, et son parti pris de le sacrifier s'il sortait du giron de l'Eglise. J'admire la philosophie pratique de l'ex-ministre : M. de Rémusat est un sage, ses actions correspondent à sa doctrine ; quand il a été au ministère, grande a été la supériorité qu'il a montrée sur Lamennais. Il l'a fait emprisonner. Si M. Damiron donnait à l'éclectisme le poids de sa bonne foi, M. de Rémusat lui donnait l'illustration du pouvoir. M. Cousin s'empressa d'ouvrir à deux battants les portes de l'Institut au gentilhomme, qui avait daigné devenir son disciple pour charmer ses loisirs. Il est convenu, dans l'école éclectique, que lorsque M. de Rémusat imprimera un livre, tous les initiés en feront les plus grands éloges dans la presse, tout en haussant les épaules.

MM. Ravaisson et Barthélemy Saint-Hilaire doivent figurer après MM. Damiron et Rémusat. Ceux-ci ont le mérite de la spontanéité : MM. Ravaisson et Barthélemy Saint-Hilaire, ainsi que les autres éclectiques, ne se sont pas faits, on les a faits. M. Ravaisson a été mis au jour par un grand prix proposé par l'Institut. Il s'agissait d'exposer et de commenter la Métaphysique d'Aristote. M. Ravaisson exposa, compila, commenta et présenta son travail. M. Michelet, de Berlin, disciple de Hégel, avait répondu à l'appel de l'Académie par un travail vigoureux et profond ; on y sentait la force de l'idéologie hégélienne. M. Cousin s'empara du travail de M. Ravaisson, et fit donner le prix au nouveau-né pour montrer à la savante Allemagne la supériorité de l'éclectisme français. L'heureux Ravaisson fut si heureux, que depuis il ne cessa pas de commenter la Métaphysique d'Aristote : M. Cousin l'avait collé à un vieux livre, et il y restait attaché. Soyons juste, M. Ravaisson avait assez

de talent pour dépasser la tâche que le maître lui imposait, assez de critique pour comprendre la faiblesse extrême de l'éclectisme; mais le talent et l'érudition, sans le cœur, sans l'inspiration, sans la foi, ne peuvent conduire qu'à être secrétaire du cabinet de M. Salvandy.

M. Barthélemy Saint-Hilaire est le pendant de M. Ravaisson. Un jour il vit figurer dans le programme de l'Académie des sciences morales un prix pour le meilleur commentaire de la Logique d'Aristote. C'est mon fait, se dit-il, je deviendrai le commentateur de la Logique d'Aristote. Et il se mit à commenter, à exposer, à compiler, si bien que l'Académie le couronna d'abord pour l'admettre ensuite dans son sein. Depuis, M. Barthélemy Saint-Hilaire, voyant qu'Aristote pouvait être utile de notre temps, n'a cessé de le commenter; il l'a traduit, annoté, et, par un travers inexplicable, il en a donné d'interminables extraits, comme si l'on pouvait se décider à lire Aristote dans sa paraphrase. Depuis la révolution de février, on a découvert que M. Barthélemy Saint-Hilaire était républicain; à la veille de l'élection de M. Louis Bonaparte, on a découvert qu'il était bonapartiste; si Henri V triomphait, nous le trouverions légitimiste. On a discuté quelque temps parmi les initiés sur la force comparée de MM. Ravaisson et Barthélemy Saint-Hilaire : tous deux sont issus d'un prix d'Académie; tous deux commentent Aristote, parce que l'Académie l'a voulu; tous deux commenteraient encore saint Thomas ou saint Bonaventure, si l'Académie avait mis au concours l'un ou l'autre de ces docteurs.

Après MM. Ravaisson et Barthélemy Saint-Hilaire, on doit compter MM. Vacherot et Frank, les deux élèves indépendants de l'éclectisme. Le premier a écrit une histoire de l'école d'Alexandrie, née sous l'étoile d'un prix d'Académie. M. Vacherot est savant, précis, correct; son livre est-il au niveau du sujet? Porte-t-il le défi au christianisme, comme les philosophes dont il fait l'histoire? Représente-t-il ce mélange de réaction païenne et de révolution philosophi-

que, d'imposture publique et de sagesse privée, qui a fait la grandeur et la perte des derniers philosophes de l'antiquité? Non certes, le livre de M. Vacherot n'est qu'un livre d'érudition.

M. Frank, qui est Juif, a publié un livre sur la kabbale. Eclectique de cœur, M. Frank a conçu le projet de publier un dictionnaire philosophique; cette idée lui a valu toute l'affection de M. Cousin. C'était là une bonne fortune pour l'éclectisme. Ce dictionnaire devait dominer toutes les théories, juger tous les hommes, transformer en même temps la science et l'histoire en une vaste introduction aux gloires de la kabbale éclectique. Les portes de l'Académie des sciences morales s'ouvrirent miraculeusement à M. Frank; on ne pouvait pas faire moins pour l'encyclopédiste de l'école. Les membres les plus récalcitrants de l'Académie furent gagnés par cette considération que M. Frank était à l'agonie, et que, si l'on voulait l'encourager, il fallait se hâter de lui conférer *in extremis* le titre de membre de l'Institut.

Le dernier rang dans l'école appartient de droit à MM. Simon et Saisset. Ce sont là de parfaits écoliers. Chez eux, l'éclectisme est une affaire de convention, de librairie, de métier, de carrière; ils copient les paroles, les gestes, les allures du maître : ce sont les enfants gâtés de l'éclectisme. C'est avec un tact exquis que M. Cousin a choisi M. Simon pour son suppléant à la Sorbonne. M. Simon y professe depuis dix ans la philosophie éclectique, et il n'a donné aucun résultat; il n'a réveillé aucune susceptibilité, il a été d'accord avec tout le monde. Il a imprimé deux volumes d'extraits des philosophes alexandrins, ces grands ennemis des saints Pères, et, pendant la lecture des deux volumes, on ne surprend pas un seul mot hétérodoxe : l'éclectique chérit les philosophes et il respecte les saints Pères, sans effleurer le grand problème de la philosophie et du christianisme. Quand le clergé recommençait ses attaques contre l'université, en 1842, M. Simon prenait la parole pour en-

gager les évêques à surveiller les philosophes. Quand le socialisme engageait le combat contre l'éclectisme, M. Simon tirait l'épée pour frapper les socialistes. La révolution de février l'a rendu républicain : lui a-t-elle donné des principes? Son département l'a nommé à l'Assemblée nationale : lui a-t-il donné la parole? Il attaque M. Louis Bonaparte : dépasse-t-il cette politique du général Cavaignac qui a posé toutes les prémisses de la réaction actuelle?

M. Saisset, l'ami de M. Simon, est l'enfant terrible de l'éclectisme; les lauriers de son condisciple l'empêchent de dormir. Pour se distinguer, M. Saisset traduisit Spinosa, le grand panthéiste, mais il le montra à peu près orthodoxe; il promit d'en réfuter les *abominables* doctrines morales, mais il n'en fit rien : sa campagne se réduisit à une préface ni orthodoxe, ni hétérodoxe. Pour se distinguer, il fut libéral en particulier, quand les jésuites attaquèrent la science officielle; puis, virant de bord, en public il combattit M. Michelet; il lui démontra gravement, sérieusement, qu'on doit attaquer le christianisme dans les livres, mais le professer dans la chaire. Ce fut un éclat d'indignation dans la presse; l'enfant terrible révélait naïvement le secret de son maître. Enfin, pour se distinguer, M. Saisset, après la révolution de février, parlait de l'avenir du socialisme dans la *Revue des Deux-Mondes*. Quel avenir promettait-il au socialisme? Un avenir subordonné aux doctrines de la propriété de M. Cousin, administré par les économistes du gouvernement, perfectionné par la proscription des socialistes, si par hasard le socialisme triomphait par je ne sais quelles bonnes choses qui pourraient se trouver dans ses maîtres, et que M. Saisset se gardait bien d'indiquer. Dans une république sans républicains, cet éclectique rêve pour l'avenir le socialisme sans les socialistes : il devance déjà une révolution future par une réaction future. Il s'y prépare dans la *Revue des Deux-Mondes*, où il est revenu sur ses velléités d'incrédule, en donnant une adhésion complète au christianisme.

Il nous est impossible de parler des autres éclectiques.

Hommes de collége, hommes de salaire, que voulez-vous que je dise de vous? J'ai parcouru vos thèses, vos préfaces et vos commentaires; depuis de longues années, vous vous êtes consacrés à la philosophie, aux frais de la France. Qu'avez-vous fait? Vous avez été impuissants et stériles; avouez-le, le maître et la place vous ont tués. Pas un éclectique qui ait tendu la main à une théorie proscrite, pas un éclectique qui ait défendu un collègue frappé par un ministre; l'école a toujours manœuvré à l'unanimité contre les vaincus. Les plus libéraux parmi les professeurs se sont réunis pour nourrir une revue qui s'intitule : la *Liberté de penser*. Quelle en est la pensée? Quelle en est la liberté? J'y ai lu toutes les pensées rétrogrades qui ont préparé la réaction.

Ferons-nous l'honneur à l'éclectisme de le comparer aux doctrines qu'il combat? ce serait comparer la mort à la vie. Saint-Simon, dans la misère, inspirait toute une société d'hommes nouveaux : il écrivait, et l'on prodiguait des millions à la propagande de son idée. Vingt hommes d'élite se jetaient dans le mouvement; arrêté de mille manières, le mouvement se propageait encore, et conduisait la France à la révolution de février. Ch. Fourier vit dans la pauvreté; il est victime d'une théorie qui le subjugue par les hallucinations de la folie. Mais il est convaincu, et sa conviction fonde à elle seule toute une école. Le maître la compromet, et l'école redouble de ferveur pour joindre avec son drapeau le saint-simonisme dans la révolution de février. Buchez crée d'autres convictions; sans intrigue, sans argent, il compte comme une puissance. Lamennais veut être seul; il se suffit. Pierre Leroux inspire George Sand, le grand poëte de la démocratie; il éclaire par la lumière qui jaillit de son cœur. Il faut que toute la bourgeoisie se coalise pour imposer silence à Proudhon; sa voix ébranle la société. Qui l'a payé? Quel est l'intrigue qui lui a donné des disciples? Quel est le salaire des proudhoniens? Ce salaire, dira-t-on, c'est la révolution : restons dans

la science. La philosophie allemande a fait plus pour l'humanité en cinquante ans, que toute la philosophie officielle de France depuis trois siècles. Où était sa force? Dans les ministères, dans les gouvernements? C'est à peine s'ils la toléraient, et la vérité créait des légions de prosélytes; elle dictait mille travaux d'histoire et d'érudition; elle renouvelait l'Encyclopédie tout entière, depuis les sciences physiques jusqu'à la vie de Jésus-Chrit.

Ne nous étonnons pas de voir l'éclectisme si stérile; on l'a payé pour se taire, et il s'est tu; on lui a dit de *marcher en silence*, et il a formé une bureaucratie philosophique; on lui a dit d'exposer, de compiler, de commenter, il a exposé, compilé, commenté. Le maître tenait les engagements pris avec le juste-milieu; les disciples tenaient les engagements contractés avec le maître. Ils ont été admirables de discipline, d'obéissance; ils ont formé une confrérie plus exemplaire, plus unanime que celle des jésuites; ils ont été tous inaccessibles à la double révolution du socialisme français et de l'idéologie allemande.

Il y a un homme dont l'éclectisme a voulu s'honorer: c'est Théodore Jouffroy; je l'invoquerai pour confirmer mes assertions. Il était mélancolique, souffrant, silencieux; on le respectait, il imposait : il était le remords de l'école éclectique. Ce n'est pas le salaire qui l'avait attiré vers la science, ce n'est pas le calcul qui avait dicté sa doctrine : il était entré tout seul dans le temple de la vérité, le jour où sa réflexion lui avait montré que le Christ était mort à jamais. Navré de douleur, il vit que désormais c'était au philosophe de porter la croix. « Ce fut un moment affreux, dit Jouffroy; il » me sembla sentir ma première vie si riante, si pleine, s'é- » teindre, et derrière moi s'en ouvrir une autre sombre et » dépeuplée, où je devais désormais vivre seul, seul avec ma » pensée qui venait de m'y exiler, et que j'étais tenté de mau- » dire. Les jours qui suivirent cette découverte furent les » plus tristes de ma vie. » Voilà le véritable initié : le génie de la liberté l'effraie, l'avenir le fascine et l'épouvante, la

fatalité l'entraîne; sa destinée est fixée. Que fait-il? « Il » donne à la philosophie le grand objet, les vastes cadres » et la portée d'une religion. » Avec ces pensées, il est à l'École normale, et il se trouve en présence de M. Cousin. Que voit-il? Il voit MM. Lamoriguière et Royer-Collard aux prises sur la question de l'origine des idées, « et M. Cousin » évoquant tous les systèmes des philosophes anciens et » modernes sur ce point, les rangeant en bataille en face les » uns des autres, s'épuisant à démontrer que M. Royer-Col- » lard avait raison et Condillac tort. » On mystifiait Jouffroy, on l'étouffait savamment, avec méthode et avec de la métaphysique. « Je ne pouvais revenir de mon étonne- » ment, poursuit Jouffroy, qu'on s'occupât de l'origine des » idées avec une ardeur si grande, qu'on eût dit que toute » la philosophie était là. Encore si, pour consoler et ras- » surer ceux qu'on enfermait ainsi dans une aride et étroite » question, on eût commencé par leur montrer de vastes et » brillants avenirs, et dans cette perspective, les grands pro- » blèmes humains... Mais, non. M. Laromiguière avait » recueilli comme un héritage la philosophie du XVIIIe siècle, » rétrécie dans un problème, et ne l'avait pas étendue. » M. Royer-Collard reconnaissant le problème, s'y était en- » foncé de tout son poids, et n'avait pas eu le temps d'en » sortir. M. Cousin, tombé au milieu de la mêlée, se battit » d'abord, sauf à chercher la solution plus tard. Toute la » philosophie était dans un trou où l'on manquait d'air, et » mon âme récemment exilée du christianisme étouffait. » On voulait l'étouffer : c'était là le but de la conspiration philosophique.

Jouffroy est chargé d'un cours de philosophie. Il se trouve tout à coup dans l'alternative d'improviser une science qu'on lui a cachée et qu'il sent au fond de son cœur, ou d'enseigner la doctrine fausse et menteuse qu'on lui a transmise. Ses angoisses redoublent, il s'efforce d'échapper à l'université. « Par intervalles, dit-il, quand j'avais quelques heu- » res à rêver la nuit ou le jour sous les arbres des Tuileries,

» des élans intérieurs, des attendrissements subits me rap-
» pelaient à mes croyances passées et éteintes, à l'obscu-
» rité, au vide de mon âme, et au projet toujours ajourné
» de le combler. » On le perdait: une maladie le sauva. Elle l'arrache à l'école, à ses maîtres; pendant deux ans il est condamné à la retraite, et cette maladie donne à la France un homme que l'éclectisme lui ôtait. « Ces deux années de re-
» traite, dit Jouffroy, ont été les plus fécondes et les plus
» heureuses de ma vie, quelques souffrances physiques et
» morales qui les aient remplies. Débarrassé de tout devoir
» et de toute contrainte, ma pensée put songer librement
» aux choses qui la troublaient depuis si longtemps. » Voici les problèmes que Jouffroy se posait dans sa solitude. « Pourquoi suis-je ici-bas? — Quel est mon avenir? — Trouverons-nous après la mort nos parents? — Qui nous a faits? — Quelle est l'origine du monde? — Quel est le mystère des animaux? — Pourquoi, parmi nous, les uns sont riches, les autres sont pauvres; les uns gouvernent, les autres obéissent; les uns possèdent, les autres ne possèdent pas? et il y a si loin des uns aux autres qu'on dirait deux races différentes? » Ces problèmes nous expliquent Jouffroy tout entier. Le génie des anciens temps avait pesé sur son intelligence, le catholicisme avait comprimé ses instincts, les piéges de l'école avaient ajouté à la compression. Jouffroy naissait à la religion de Voltaire et de Rousseau, mais il la dénaturait par les idées de l'ancien culte; il croyait aux idées de la révolution, mais il pensait qu'elles devaient faire toutes seules leur chemin; il croyait à la religion de la nature, mais il laissait l'avenir du monde à la propagande des missionnaires chrétiens. Il rejetait la Bible, les miracles, les prophéties, mais il aurait voulu que le raisonnement pût évoquer ou refaire le christianisme qu'il ne pouvait oublier. En disciple soumis, il acceptait Bacon, mais par désespoir; il acceptait Reid, mais son doute le dépassait; il acceptait Kant, mais il ne pouvait se livrer au criticisme du philosophe allemand. Le saint-simonisme fixait son attention sur

la guerre du riche et du pauvre; mais le long esclavage de l'humanité, mais l'impitoyable indifférence des égoïstes, mais le malheureux aveuglement des peuples le décourageaient sans cesse. Il était philosophe, il était initié, il sentait que la synthèse de la philosophie et du socialisme devait s'emparer des destinées de la France; mais les fatales préoccupations de l'olympe chrétien, les piéges funestes de l'école l'arrêtaient, la synthèse était manquée: devant l'avenir, il ne lui restait que la foi d'un précurseur.

Qu'on parcoure les écrits de Jouffroy, on trouvera partout le précurseur de notre temps: la synthèse de la philosophie et de la révolution, de l'idéologie et du socialisme, s'y trouve partout annoncée. Jouffroy ne traduit pas Platon, il ne réfute pas le XVIIIe siècle, il n'est pas érudit, il n'est pas commentateur; mais il sent qu'il y a des dogmes qui finissent, d'autres dogmes qui se forment, que la révolution nous emporte; que la France est plus qu'une nation, qu'elle est une religion. C'est lui qui écrit en 1824 le programme du *Globe*, le premier journal socialiste qui ait paru. *La Sorbonne et les philosophes*, voilà le titre de ce programme; les jésuites et les philosophes salariés, voilà le vrai sujet de ce morceau. « Nous lisons, dit Jouffroy, avec le même sang-froid, » M. de Bonald et M. Benjamin Constant : nous ne sentons » aucune inclination ni pour les jésuites, ni pour la Sor- » bonne. » Jouffroy déclare que l'avenir ne sera ni aux jésuites ni aux professeurs : les premiers soutiennent que la vérité est dans la Bible; les seconds sont des Voltairiens devenus orthodoxes. Les deux partis sont aux prises. « Qu'enten- » dons-nous? continue Jouffroy. Des reproches, des récrimi- » nations. Les deux partis ne savent se faire valoir qu'en s'ac- » cusant; ils se rappellent leurs péchés et semblent chacun » n'avoir d'autres titres à la domination que les vices du » parti opposé. Or le malheur est que tous deux ont raison » et qu'ils le prouvent le mieux du monde. En les écoutant, » on reste convaincu tant ils parlent bien; on les dirait de » mauvais sujets qui se reprochent leur vie. Après les avoir

» entendus, on prend la résolution de ne plus se fier ni à » l'un, ni à l'autre. Les jésuites nous ont valu les philoso- » phes; et qui nous vaut les philosophes, sinon les jésuites? » Jouffroy attaque à la fois le *Mercure catholique*, qui était l'*Univers religieux* du temps, et le *Constitutionnel*, qui est toujours le même. Ce sont là les deux ennemis qu'il signale; il leur conseille de se combattre, il ne leur demande pour nous qu'un peu de bonne foi. « Non pas, dit-il, cette bonne foi » qui consiste à donner raison à son adversaire quand il a » raison, ou à reconnaître son propre tort quand on a tort; » mais tout simplement cette justice qui respecte les per- » sonnes en combattant les opinions, et ne flétrit pas l'auteur » pour discréditer la doctrine. Ceci s'adresse aux deux » partis. » Oui, ceci s'adresse aux deux partis, à l'*Univers* et au *Constitutionnel*, aux amis de M. Montalembert et aux amis de M. Cousin, aujourd'hui réunis sous les auspices de M. Louis Bonaparte.

Depuis 1830, Jouffroy se laissa envelopper à demi dans les piéges de l'éclectisme. Quelle fut sa faute? Je l'ignore. Je sais que l'idée de paraître solidaire de M. Cousin lui devint odieuse. Ses principes, ses écrits invoqués par la démocratie se retournaient contre lui pour l'accuser d'apostasie. Pouvait-il briser l'éclectisme? Il voulait lutter. Déjà on se préparait à lui résister; M. Cousin l'accusait d'incapacité, de maladresse; on devait le supplanter, on attendait l'occasion. La mort l'emporta au moment du combat. L'éclectisme respira. Il restait à détruire l'arme du combat, un écrit sur l'*Organisation de la philosophie*. M. Damiron l'éditait, il était imprimé; on le mutila, on le falsifia; on réimprima les feuillets accusateurs, en substituant l'éloge à la critique, et l'on força le mort à faire l'apologie de M. Cousin.

On n'a pas oublié ce scandale, n'oublions pas non plus le sens qu'il avait. Pierre Leroux, collaborateur de M. Cousin au *Globe*, en relation avec Jouffroy dès 1824, s'était retranché depuis dans l'*Encyclopédie nouvelle*, ensuite dans la *Revue indépendante*. De là il mesurait l'apostasie

de ses anciens collègues. Heureusement la mort rendait Jouffroy à ses véritables amis, l'écrit posthume demandait le pardon, et par bonheur il arrivait à Pierre Leroux dans son intégrité. Cet écrit résumait l'homme : il en racontait la vie, les doutes, les douleurs ; il exposait la science, les espérances, les programmes du philosophe. Pierre Leroux réhabilita Jouffroy, et ce fut le mort qui traîna M. Cousin devant le tribunal de l'opinion publique. Que l'on compare l'écrit sur l'*Organisation de la philosophie* à la *Défense de l'université et de la philosophie,* M. Cousin sera jugé. Jouffroy se sépare du Christ, M. Cousin s'incline devant l'Église; Jouffroy touche au problème de la société, M. Cousin combat le prolétaire; Jouffroy veut organiser la liberté, M. Cousin a organisé la servitude.

Résumons-nous. Le juste-milieu donna toutes les places à l'éclectisme, et l'éclectisme se chargea de lui donner toute la jeunesse. La somme annuelle d'un million et demi fut le salaire du contrat; en dix-huit ans on dépensa vingt millions et demi pour faire prospérer la médiocrité et supprimer toutes les idées allemandes et françaises, politiques et sociales. La science fut mutilée et faussée pour servir à la religion de la monarchie, et cette escroquerie scientifique, transformée en habitude et en devoir, conduisit à la seconde falsification, qui tombait sur la parole même des hommes. De là le faux commis sur les manuscrits de Jouffroy : le faux devint un système. Le dernier mois de 1847, un ami de M. Cousin falsifiait encore un article de la *Revue d'Edimbourg* pour célébrer le chef de l'éclectisme. Les savants d'Edimbourg venaient d'apprécier les deux travaux de M. Cousin et de M. Feugère sur les *Pensées* de Pascal : dans leur impartialité, ils avaient préféré M. Feugère à M. Cousin. M. Amédée Pichot, directeur de la *Revue britannique*, traduisit l'article, le falsifia, substitua l'éloge à la critique et la critique à l'éloge, et prêta ainsi aux savants d'Édimbourg un jugement qui préférait M. Cousin à M. Feugère. Pourquoi ce faux? *Uniquement*, répondit

M. Pichot, *pour être agréable à M. Cousin* (1). En même temps, M. Cousin multipliait les déclarations d'orthodoxie; il perfectionnait son monopole, il épurait *son bataillon;* il se vantait à la Chambre des pairs d'avoir mérité tous les reproches que la démocratie lui adressait.

CHAPITRE XI.

L'Académie des sciences morales.

Le 24 février, la philosophie officielle fut frappée de stupeur; la France lui échappait en quelques heures. Elle garda le silence du tombeau. Ce n'est qu'après le massacre de juin et sur une interpellation positive du général Cavaignac, que la philosophie sortit de son mutisme. La réaction lui demandait des conseils, et elle parla. L'Académie des sciences morales a publié ses petits traités à l'usage du peuple. Dans quel but? Donnons la parole à MM. les académiciens, en leur supposant la moralité de leurs idées : ce sera le meilleur moyen de connaître la portée de cette publication.

L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES, PLUS UN HOMME IMMORAL, PRÉSIDÉS PAR M. COUSIN.

M. COUSIN.

La révolution est vaincue, dix mille socialistes sont dans les fers; c'est le moment de nous montrer. Exterminons les socialistes.

M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

Donnons à l'état de siége toute l'autorité de la science :

(1) Voy. l'*Union monarchique* du 26 décembre 1847, la *Semaine* du 10 février 1848.

la France est en progrès, nous irons plus loin que le général Cavaignac.

TOUS.

Exterminons le socialisme.

M. FRANK.

Je propose de nous partager le travail. Chaque académicien réfutera une théorie sociale : les uns attaqueront les icariens, les autres les phalanstériens ; d'autres combattront MM. Proudhon, Leroux, Louis Blanc, et notre travail deviendra le dictionnaire de la bourgeoisie éclairée.

QUELQUES ACADÉMICIENS.

Nous ne voulons pas nous mesurer avec les socialistes.

D'AUTRES ACADÉMICIENS.

Nous ne les avons pas lus.

D'AUTRES ACADÉMICIENS.

Nous ne les lirons jamais.

M. FRANK.

Si vous voulez les parcourir, avec un peu de patience, attendu que la révolution...

M. COUSIN.

Je m'oppose formellement au projet de mon honorable disciple. Nous ne devons pas discuter le socialisme, nous l'avons toujours méprisé, et nous manquerions de dignité en rompant le silence que nous avons gardé pendant dix-huit ans. Notre œuvre doit être forte et utile. Savez-vous ce que sont les socialistes?

M. FRANK.

Des fous.

M. PORTALIS.

Des athées.

M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

D'exécrables démagogues.

M. VILLERMÉ.

Des brigands.

M. CH. DUPIN.

Des empoisonneurs.

M. THIERS.

Ils veulent le pillage.

M. PASSY.

Et la guillotine.

M. COUSIN.

Vos remarques sont judicieuses. Mais les socialistes sont les chefs de toutes les blouses de France. Or il y a trente millions de blouses, et nous ne sommes pas quatre millions pour les combattre. Si nous engageons une discussion sérieuse, le résultat sera d'apprendre à la France que nous sommes quatre contre trente. Vous vous connaissez en découvertes : croyez-vous que cette découverte nous serait utile?

QUELQUES ACADÉMICIENS.

Que ferons-nous?

M. COUSIN.

Nous discuterons sans discuter.

L'HOMME IMMORAL.

Vous voyez, à l'hilarité qui nous gagne, qu'il sera difficile de discuter sans discuter.

M. COUSIN.

Rien n'est plus facile : croyez-en mon expérience, sur deux mille polémiques, c'est à peine s'il y en a dix de bonnes. Et qui l'emporte? Les mauvaises. Croyez-vous les jésuites plus éclairés que les philosophes? Non; mais les jésuites triomphaient parce qu'ils savaient discuter sans discuter.

L'HOMME IMMORAL.

Imiterons-nous donc les jésuites?

M. COUSIN.

Il y a du bon partout. Si nous discutons, nous doutons de nous-mêmes, nous sommes perdus. Ne doutons pas, faisons notre apologie sans répondre un mot aux socialistes; nous serons écoutés comme des prédicateurs.

QUELQUES ACADÉMICIENS.

C'est vrai.

M. COUSIN.

Notre puissance consiste dans l'armée et dans le clergé :

le soldat arrête le bras, le prêtre arrête l'intelligence de nos adversaires. Canonisons donc le soldat et le prêtre.

M. DAMIRON.

J'écrirai l'apologie du soldat et du prêtre.

M. COUSIN.

C'est-à-dire, mon cher Damiron, de la propriété et de la religion : la première paie les soldats, la seconde paie les prêtres ; par ces deux instruments nous mettrons les socialistes hors la loi.

L'HOMME IMMORAL.

Quelle propriété prêcherez-vous ?

M. COUSIN.

La propriété absolue.

L'HOMME IMMORAL.

Quelle religion défendrez-vous ?

M. COUSIN.

La religion, peu importe laquelle.

L'HOMME IMMORAL.

Pourvu qu'elle empêche de raisonner. Messieurs, vous entrez dans une fausse voie. On ne vous lira pas, et l'on dira que vous êtes des tartufes. Puisque vous voulez engager un combat désespéré contre la démocratie, prenez Machiavel, Hobbes, Mandeville, Lamétrie, que vous savez tous par cœur ; dites au peuple que la justice n'est qu'une fiction, que la vertu ne régnera jamais, que la société sera toujours aux plus forts et aux plus habiles. Dites que vous êtes les plus habiles ; moquez-vous, je vous en prie, de la justice et de la religion ; vous effrayerez vos ennemis. Ils se fondent sur le droit ; niez le droit, prêchez le succès ; on ne saura plus comment vous résister.

M. COUSIN.

J'apprécie vos considérations sur la théorie du succès ; mais c'est précisément cette théorie qui nous conseille de recommander la justice et la religion. L'Église a retardé depuis trois cents ans le progrès, elle nous rendra le service de le retarder encore pendant quatre cents ans.

L'HOMME IMMORAL.

Mais croyez-vous à l'Église?

M. COUSIN.

Pas le moins du monde.

L'HOMME IMMORAL.

Restez donc dans le vrai : dites que vous êtes les plus forts, et que le genre humain a toujours été gouverné par la ruse et par la force.

M. COUSIN.

Par les prêtres et par les soldats. Je le sais. Mais vous oubliez, dans votre innocence, que la ruse suppose le secret, et qu'en l'expliquant elle devient impossible. Ne cherchons donc pas des succès littéraires, marchons sans bruit; prêchons la propriété et la religion : les capitalistes et les prêtres nous comprendront, la contre-révolution marchera toute seule.

M. FRANK.

Je défendrai la propriété.

M. PASSY.

Je montrerai qu'elle est la source de toutes les vertus.

M. THIERS.

Je ferai comprendre qu'elle conduit à la monarchie.

M. TROPLONG.

Je dirai que tout le monde est propriétaire.

M. PORTALIS.

Je prêcherai la religion.

M. DAMIRON.

Je défendrai Dieu.

M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

Je prouverai par Platon; plus Aristote, qu'il faut se soumettre à l'Église.

M. COUSIN.

Je commenterai Rousseau pour fortifier le catholicisme.

M. GUIZOT.

Quant à moi, je m'associerai de loin à vos travaux, en in-

sistant sur la nécessité de réunir toutes les forces de la réaction pour *extirper la démocratie.*

L'HOMME IMMORAL.

A la bonne heure, j'aime votre franchise. La démocratie condamne le pape, l'empereur, les rois à rendre compte de leur vieille gestion; elle traîne les comtes, les marquis et les banquiers devant le peuple, et les force à justifier de leurs titres et de leurs priviléges; elle détruit le règne du bon plaisir; elle secoue tous les préjugés de l'Europe, elle nous menace d'un jugement dernier. Ecartez-la. Parler de justice et de religion, c'est jouer avec le feu : soyez hommes politiques. Combinez, liguez tous les intérêts des anciens gouvernements; guettez la démocratie, surveillez ses chefs, tâchez de les surprendre; et si, un jour, vous les trouvez en défaut, faibles et désarmés, traînez-les tous d'un seul coup devant les tribunaux : la démocratie sera extirpée. Je plains ceux qui parlent de justice et attaquent la démocratie.

On dira que j'ai imaginé une comédie. Oui, ce dialogue est inventé; mais la comédie est dans les petits livres de l'Institut. MM. les académiciens se sont divisé le travail, pour parler les uns de la propriété, les autres de la religion. Jugeons-les, abstraction faite de toute théorie qui nous serait personnelle : nous assisterons à la lutte des savants contre la science.

MM. COUSIN, THIERS, TROPLONG ET PASSY.

UN RÉPUBLICAIN.

Vous soutenez que vos publications vous défendent; je soutiens que votre science vous combat : voyons-la à l'épreuve. Je suis pauvre depuis février, je souffre, j'ai faim comme l'enfant qui vient de naître : citoyens, secourez-moi.

M. COUSIN.

« Cet homme qui souffre et qui va mourir peut-être n'a » pas le moindre droit sur une fortune, fût-elle immense, » et s'il usait de violence pour nous arracher une obole, il » commettrait une faute. » Voilà ma brochure populaire.

LE RÉPUBLICAIN.

Et quel est le titre de ta brochure?

M. COUSIN.

Justice et charité.

LE RÉPUBLICAIN.

Il n'y a là ni justice ni charité.

M. THIERS.

Pardon; nous sommes justes et charitables; mais la propriété est absolue. Notre personne est sacrée; nous avons droit à notre travail, aux produits de notre travail; nous pouvons les garder, les donner, les léguer. Donc nous sommes les propriétaires légitimes de notre personne, de notre travail, des valeurs que nous créons, des biens qu'on nous donne et de ceux qu'on nous lègue.

LE RÉPUBLCAIN.

Quel est donc le titre de ta propriété?

M. THIERS.

Ma propriété est sacrée. *Ne suis-je pas le propriétaire légitime de mes bras, de mes jambes, de ma santé?*

LE RÉPUBLICAIN.

Ton capital n'est ni un bras, ni une jambe, ni une partie de ta personne.

M. THIERS.

Mon capital me nourrit, me perfectionne; je m'en sers pour me livrer à une foule d'actes de bienfaisance.

LE RÉPUBLICAIN.

On te laissera le capital nécessaire à ta nourriture, à ton perfectionnement et à ta bienfaisance. Livres-tu le superflu?

M. THIERS.

Non pas. *Je l'ai gagné à la sueur de mon front.*

LE RÉPUBLICAIN.

Tu n'as pas gagné les biens qu'on t'a légués, ceux qu'on t'a transmis. Comment en justifies-tu la possession?

M. THIERS.

Par l'hérédité.

LE RÉPUBLICAIN.

Tu me prends pour un juge d'instruction. Je te demande quel est le fondement de la propriété? Est-il dans la personne, dans le travail, ou dans l'hérédité? Ce sont là trois choses distinctes.

M. THIERS.

La propriété s'acquiert par le travail et se complète par l'hérédité. N'ai-je pas le droit de nourrir mes enfants? Voulez-vous m'enlever la propriété, au moment où elle devient bienfaisante?

LE RÉPUBLICAIN.

Mais vous, les enfants qui avez hérité, vous ne travaillez pas; on vous dit riches précisément parce que vous êtes dispensés de gagner votre vie. Comment l'hérédité, ce droit de ne pas travailler, peut-elle compléter la propriété que vous posez comme la récompense du travail? Comment l'activité du père peut-elle se compléter par l'oisiveté du fils? Il y a là une contradiction profonde, la contradiction du travail et du capital, du pauvre et du riche. Quel sort réserves-tu au pauvre?

M. THIERS.

Qu'il travaille; il s'enrichira à son tour.

LE RÉPUBLICAIN.

Et si les héritiers avaient confisqué, en naissant, les capitaux, les terres et les instruments du travail? Si nous ne pouvions ni vivre ni travailler?

M. THIERS.

On vous fera la charité.

LE RÉPUBLICAIN.

Et si la charité était insuffisante, impossible?

M. THIERS.

Ce serait fâcheux. La civilisation se fonde sur la richesse du travail, complété par l'hérédité.

LE RÉPUBLICAIN.

Et si nous étions les parias de cette civilisation? Si vous aviez occupé toutes les places?

M. THIERS.

Toutes les places sont prises, mais le théâtre existe.

LE RÉPUBLICAIN.

Tu nous mets à la porte; tu prêches la guerre ouverte, la guerre sociale. Comment veux-tu que le pauvre respecte ton théâtre? Tu l'as dit toi-même, ton théâtre a été construit par la ruse et par la force. L'iniquité des conquêtes, le brigandage des guerres civiles, la faveur monarchique, le vol déguisé sous un commerce menteur, n'ont-ils pas présidé à la distribution des richesses?

M. THIERS.

La prescription et l'usucapion rendent au vol *le caractère respectable et sacré de la propriété fondée sur le travail.*

LE RÉPUBLICAIN.

Pourvu que votre propriété ne soit pas homicide.

M. THIERS.

La distribution de la richesse, dirigée par le travail complété par l'hérédité, et perfectionné par l'usucapion, ne saurait être plus utile.

LE RÉPUBLICAIN.

L'homme immoral ne serait guère embarrassé à en montrer les avantages. « La richesse, dirait-il, vous entoure de valets; elle vous donne des équipages, des palais, des châteaux, elle protége une foule de prostituées. Elle crée les tournois d'Eglington, les fêtes de Grandveaux; elle vous fait passer la vie dans ce festin artificiel qu'on appelle le *grand monde.* Le petit monde, le peuple, vit dans la boue; l'homme de génie meurt de faim dans un grenier : le riche n'a qu'à connaître les règles de la syntaxe pour entrer à l'Institut. » Il te sera plus facile de faire passer un chameau par le trou d'une aiguille que de forcer la justice à célébrer la richesse des oisifs.

M. THIERS.

La *richesse favorise les travaux de l'esprit*, les inventeurs, le génie; elle crée ces prodiges des Sforza et des Médicis. » Aurait-il mieux valu que la fortune des Médicis étant

» arrêtée à Jean, Côme eût été obligé d'employer sa vie à » la recommencer; qu'arrêtée à Côme, Laurent eût été » obligé de la recommencer encore, et qu'aucun d'eux » n'eût trouvé le temps de cultiver les arts, les lettres et la » politique? (1) »

LE RÉPUBLICAIN.

Oui, mille fois oui : mieux eût valu que Jean restât citoyen, que Côme ne fût pas assez riche pour violer la loi, que Laurent n'eût pas les moyens de devenir tyran. C'est la propriété héréditaire qui a détruit la république de Florence; c'est par la richesse que les Sforza ont détruit les républiques de la Romagne et de Milan. A quoi songes-tu donc en citant les Médicis et les Sforza, ces deux familles de brigands couronnés?

M. THIERS.

Le riche est bienfaisant; il nourrit l'industrie, il vous fait faire ses tapis, ses voitures, ses habits; attaquez-vous le riche, *à l'instant même toute prospérité s'arrête.*

LE RÉPUBLICAIN.

C'est assez, lance ta brochure : apprends aux prolétaires que leur sort dépend du bonheur des riches, qu'il faut aux riches des délices pour que l'ouvrier puisse vivre; montre que le sort des travailleurs est lié aux caprices des oisifs qui consomment. Montre que si la misère agonisante remue, à l'instant même le riche n'a qu'à faire des économies pour la livrer à la mort. Répands dans tous les hameaux des brochures destinées à développer ainsi les avantages de l'hérédité; malgré toi et les tiens, cette idée dévorera les Sforza et les Médicis de notre temps.

M. THIERS.

La société est menacée.

M. TROPLONG.

La société ne court aucun danger; elle se perfectionne à chaque jour, grâce à la *propriété d'après le Code civil.*

(1) *Du droit de propriété*, pag. 101.

LE RÉPUBLICAIN.

Quel est ton principe?

M. TROPLONG.

« D'après le droit naturel, la propriété est la matière » dominée par la puissante liberté de l'homme, et le droit de » propriété, c'est le droit inviolable de cette même liberté » dans son œuvre de domination. Tant est la liberté, tant » est la propriété; la seconde subit le sort de la pre- » mière (1). »

LE RÉPUBLICAIN.

Tu prêches donc la loi agraire? Puisque nous sommes tous également libres, nous devons être également propriétaires.

M. TROPLONG.

« Le droit de propriété ne saurait se passer, dans ses « rapports d'homme à homme, des secours de l'égalité; si » la liberté fonde la propriété, l'égalité la rend sacrée. » Tous les hommes étant égaux, c'est-à-dire également » libres, chacun doit reconnaître dans autrui la souveraine » indépendance du droit. »

LE RÉPUBLICAIN.

Nous avons donc tous le même droit sur tout?

M. TROPLONG.

« L'égalité donne à tous indistinctement la liberté du » travail, la liberté de l'acquisition, le libre accès de la » propriété. »

LE RÉPUBLICAIN.

Tu attaques donc l'hérédité qui fonde le règne des oisifs?

M. TROPLONG.

« Otez l'égalité, la *propriété risque de devenir l'apanage de » quelques uns et un privilége de l'aristocratie.* »

LE RÉPUBLICAIN.

La propriété est l'apanage de quelques uns, un privilége

(1) *De la propriété d'après le Code civil*, pag. 6.

de l'aristocratie : tu le vois, nous sommes pauvres, ignorants et déshérités. Que dis-tu de notre société et de nos lois ?

M. TROPLONG.

Nos lois sont parfaites. « La terre passe dans les mains » des laboureurs par la puissance du travail, et le propriétaire oisif se retire volontairement devant cette race d'ouvriers infatigables et honnêtes qui prennent sa place. »

LE RÉPUBLICAIN.

Plaisantes-tu ? Je ne connais pas d'oisif qui nous cède volontairement sa terre. Tu te moques de nous.

M. TROPLONG.

« La propriété, telle qu'elle existe en France, ne va pas » chercher des titres contestables et incertains dans la » conquête ou dans les secrets impénétrables d'une antiquité fabuleuse. »

LE RÉPUBLICAIN.

Quoi ! oublies-tu les fils des croisés, les fils des nobles, des riches, l'hérédité, l'usucapion et la prescription ?

M. TROPLONG.

« La propriété, fille du travail, montre ses ouvriers à » l'œuvre, à la face du soleil. Presque tous ne datent que » d'hier, dans cette société renouvelée de fond en comble. »

LE RÉPUBLICAIN.

Achève donc ta plaisanterie. Dis que les plus grands propriétaires sont ceux qui travaillent le plus, ceux qui ont le plus de talent, de lumière et de probité. Dis que nos millionnaires ont les mains endurcies au travail, le front ridé par les soucis de la science.

M. TROPLONG.

« Nos propriétaires peuvent montrer leurs mains endurcies par les labeurs de l'agriculture et de l'industrie, ou » le front sillonné de rides par les labeurs non moins pénibles de l'esprit. »

LE RÉPUBLICAIN.

Nous voilà dans la cité du Soleil, en Utopie, en Icarie !

Évidemment, je suis fou d'avoir faim et de demander du travail. Au lieu de ruser avec la justice, pourquoi ne fais-tu pas l'apologie du hasard? pourquoi ne pas dire que la propriété est la source des vertus, qu'elle doit nous gouverner; que les inégalités accidentelles, inséparables de la propriété, perfectionnent la civilisation. Il ne faut pas s'arrêter à moitié chemin.

M. PASSY.

En effet, la propriété est la source de toutes les vertus. « Nier que la propriété soit de droit naturel, ce serait nier » aux hommes jusqu'au pouvoir qui fait la distinction de » leur nature, le pouvoir de s'élever au-dessus de l'existence » animale (1). » L'inégalité est nécessaire à la civilisation.

LE RÉPUBLICAIN.

Tu mets la propriété au-dessus de la raison; désormais nous ne dirons plus que l'homme est un animal raisonnable; nous dirons que c'est un animal propriétaire; nous ne dirons plus que nous devons nous gouverner; nous dirons que c'est aux choses à nous gouverner. C'est assez; je me retire; mais au revoir.

MM. Villermé, Ch. Dupin, Blanqui et Frank continuent, par leurs brochures, la croisade de la propriété. Leurs opinions ne varient que pour mieux atteindre le but, l'extirpation du socialisme. Chargeons un homme habile de diriger leurs travaux; nous verrons comment ils ont répondu à l'appel du général Cavaignac.

MM. VILLERMÉ, CH. DUPIN, BLANQUI ET FRANK.

L'HOMME HABILE.

Il nous faudrait un défenseur de la libre concurrence, que le socialisme ne se lasse pas d'attaquer. La concurrence enrichit les riches; elle augmente nos fortunes; elle met l'ouvrier dans l'impossibilité d'améliorer son sort; elle le livre seul et misérable à la merci du capital. Notre féodalité industrielle est polie envers l'ouvrier, et en le

(1) *Causes de l'inégalité des fortunes*, pag. 30.

proclamant l'égal des plus grands banquiers, elle le domine par la famine. On nous menace, on nous attaque. Y aurait-il un homme de bonne volonté pour faire l'apologie de la libre concurrence ?

M. VILLERMÉ.

« C'est à la libre concurrence que la France doit ses pro-» grès industriels, et la classe ouvrière, prise en masse, » l'amélioration de son sort (1). » Ce sera à la concurrence à créer notre avenir...

L'HOMME HABILE.

Arrêtez-vous, n'insistez pas trop sur ce principe de la libre concurrence; si vous l'analysiez, vous deviendriez socialiste, et, au contraire, nous admirons les colères de votre petit livre contre le socialisme. La libre concurrence a brisé la féodalité; elle a brisé l'aristocratie; elle pourrait nous briser à notre tour. Nous devons nous arrêter à la concurrence actuelle, celle des capitalistes, des banquiers et des grands propriétaires. Allons-nous plus loin, nous tombons dans l'abîme : la concurrence réclame le libre essor de toutes les forces humaines, délivrées de toutes les contraintes du capital, de la haute banque et de l'autorité. Je ne connais pas d'idée plus incendiaire que celle qui se trouve au fond du principe de la libre concurrence.

Nous avons besoin d'un homme de guerre pour combattre ouvertement les socialistes dans la rue. Appliquons nos doctrines à la révolution de février. Qui veut combattre?

M. CHARLES DUPIN.

Les socialistes sont des perturbateurs, des factieux, des criminels, des empoisonneurs; ils ont détruit la prospérité croissante de la monarchie, qui ne les réprimait pas assez. Leur révolution de février n'a été qu'une émeute, cette même émeute que nous combattions à Lyon en 1834, à Paris en 1831 et en 1840.

L'HOMME HABILE.

Vous faites bien d'accabler cette émeute croissante et de

(1) *Des associations ouvrières.*

lui imputer la crise actuelle. Pourriez-vous trouver quelque formule statistique pour bafouer quelque peu nos adversaires avec des chiffres ? Nous sommes un peuple positif; les chiffres frappent l'imagination, et si vous opposiez un calembour arithmétique à l'émeute croissante, nous en serions charmés.

M. CHARLES DUPIN.

Le projet du socialisme et du communisme se réduirait à partager les revenus de la France en trente-quatre millions de parties égales, ce qui donnerait 80 centimes par jour à chaque Français.

L'HOMME HABILE.

Il nous manque un homme assez entendu pour montrer à un certain public de propriétaires timorés, que nous connaissons les misères du peuple tout aussi bien que les socialistes, et que nous sauvons la France en combattant les socialistes. Cette tâche revient nécessairement à l'un des économistes du gouvernement.

M. BLANQUI.

Il y a un peuple d'ouvriers fort malheureux. Les travailleurs des filatures et des petits métiers sont écrasés par la concurrence des grands ateliers ; ils doivent subir des conditions impossibles ; ils flottent sans cesse dans l'alternative de la misère ou de la mort. A Rouen, à Lyon, à Saint-Étienne, à Lille, à Elbeuf, l'industrie m'a présenté le spectacle le plus affreux. L'infection, la malpropreté, la famine s'attachent à la famille de l'ouvrier et la poussent au tombeau. A Lille, sur 27,000 enfants il en meurt constamment 20,700 avant l'âge de cinq ans. Dans les maisons des ouvriers de Lille, une botte de paille est parfois un objet de luxe. Les enfants qui échappent à la mort ne reçoivent aucune éducation ; leur corps reste vicié par les maladies de la misère. A leur tour les métiers exercent une influence funeste sur la santé des adultes. La promiscuité des sexes et des âges dans les ateliers, complète la dégradation physique par la dégradation morale. Bref, la misère, les maladies,

la mortalité, l'immoralité se développent régulièrement, méthodiquement, sur une vaste échelle, et moissonnent tous les ans des milliers de victimes (1).

L'HOMME HABILE.

Je conçois qu'il y ait des insurrections, que des milliers d'ouvriers se décident à mourir en combattant. Cette idée me donne des insomnies. Vous avez parlé comme un socialiste. Maintenant, que tout le mal soit imputé aux socialistes.

M. BLANQUI.

Le mal doit être imputé à la libre concurrence et aux socialistes.

L'HOMME HABILE.

Pressez l'attaque; certes l'insurrection échoue si nous lui enlevons ses chefs; elle reste sans tête, elle tombe dans le délire.

M. BLANQUI.

« Le mal est d'autant plus grand, que presque tous les » ouvriers ont reçu un commencement d'instruction dans » les écoles. » Ils lisent des brochures incendiaires, ils se laissent entraîner par les meneurs et empoisonner par les socialistes.

L'HOMME HABILE.

Il faut bâillonner la presse, enchaîner les socialistes: j'attends la conclusion.

M. BLANQUI.

« La France est travaillée par le double fléau du paupé- » risme et des utopies. » (P. 69.)

L'HOMME HABILE.

Vous imputez la révolution sociale à des individus, c'est fort bien, quoique nous ayons raillé mille fois la restauration qui imputait le mouvement libéral à l'action de quelques factieux. Vous accusez le socialisme d'être incendiaire, c'est encore bien, quoique nous nous soyons moqués des jésuites qui nous défendaient Voltaire et Rousseau comme des auteurs incendiaires. Cependant nous ne pouvons pas oublier que nous sommes tous des historiens; si nous l'oublions,

(1) *Des classes ouvrières en France.*

d'autres pourraient s'en souvenir. Nous avons expliqué toutes les révolutions, toutes les insurrections, par les intérêts et les idées; nous avons montré que les hommes dans les révolutions ne représentent que la volonté et la logique des masses. Quand vous dites que la France est travaillée par le double fléau du paupérisme et des utopies, je frémis: il y a au fond de notre société un intérêt et une idée. Il ne faut rien de plus pour qu'une révolution triomphe. La misère des esclaves et l'Evangile ont renversé le monde païen; la misère du prolétaire et le socialisme pourraient bien renverser le monde chrétien. Défendons-nous : qu'un historien se lève; qu'il tourne le dos à l'avenir et regarde le passé! en faisant de la science historique au rebours, il complétera nos travaux sur la propriété.

M. FRANK.

Nos utopistes ne font que reproduire les théories de l'Inde et de l'Egypte, ils nous ramènent à l'origine du monde.

L'HOMME HABILE.

Dites-le très haut : ce sera utile.

M. FRANK.

Toutes les utopies se réduisent au socialisme qui se réduit au communisme.

L'HOMME HABILE.

Je crois que le socialisme n'est que la pratique du communisme; mais votre opinion est plus alarmante, propagez-la.

M. FRANK.

Je suis persuadé de ce que je dis.

L'HOMME HABILE.

Tant mieux : plus on se trompe et mieux on trompe.

M. FRANK.

Le communisme nous replonge dans l'esclavage.

L'HOMME HABILE.

Insistez là-dessus, les maladroits pourraient s'y laisser prendre.

M. FRANK.

Je parle sérieusement.

L'HOMME HABILE.

Votre bonne foi est loin de nuire à la monarchie, je veux dire à la république. Surtout pas un mot sur les progrès du nivellement, sur la logique de la révolution, sur cette fatale série d'expédients ruineux qui nous ont affaiblis, à tel point qu'aujourd'hui le monde est entre les mains de nos propres prisonniers.

M. FRANK.

Je parle du jubilé, des Lollards, de Rousseau.

L'HOMME HABILE.

Parlez comme si le communisme avait été le rêve des insensés de tous les temps, une chose stationnaire, nullement historique, et donnez un beau titre à votre brochure.

M. FRANK.

J'ai choisi : *Le Communisme jugé par l'histoire.*

Que peut apprendre l'histoire à M. Frank, quand il s'agit d'un monde nouveau? Qu'auraient dit les disciples du Christ, si un sophiste de l'école d'Alexandrie avait écrit contre eux une brochure avec le titre : *Le Christianisme jugé par l'histoire*? Qu'aurait pensé Luther, si on avait voulu l'arrêter en lui montrant par l'histoire les Hussites massacrés et le catholicisme victorieux? Que si on ne peut vous arracher à l'érudition éclectique, jugez donc la propriété par l'histoire. Voyez-la traquée comme un monstre à Sparte, en Grèce, aux époques les plus splendides de l'esprit humain ; voyez-la dédaignée également par les philosophes et par les saints Pères. Regardez-la dans l'Eglise où elle corrompt une religion, dans la monarchie où elle corrompt le gouvernement; regardez-la même au moyen âge, où elle pervertit jusqu'à la barbarie. Sous Charlemagne, le seigneur n'était que le chef viager de la terre, et plus tard, grâce à la propriété héréditaire, il devint le tyran féodal. Enfin, si vous vous obstinez à juger le communisme par l'histoire, cherchez-le là où il est. Voyez l'Eglise qui s'organise en abolissant dans son sein la propriété et la famille; elle envahit le monde, parce qu'elle n'est qu'une immense communauté. Regardez

l'état moderne, il n'échappe à la tutelle de l'Eglise que parce qu'il est une communauté. Il se forme quand les routes ne sont plus la propriété de personne, quand le péage disparaît, quand les tribunaux ne sont plus des priviléges, quand la France c'est le roi, quand le roi c'est la nation. Le communisme, c'est la grandeur de Platon, le secret de l'Eglise, la force de l'État; c'est l'utopie inévitable qui sort du fond des sociétés pour confier le gouvernement et les fonctions aux plus dignes, abstraction faite de toute propriété. Et c'est en feuilletant quelques utopistes perdus dans les bibliothèques, c'est en parlant de quelque secte d'originaux, que vous prétendez arrêter la révolution, au moment où elle fait éclater tous les ressorts de l'ancienne société? Avouez-le, votre érudition veut donner le change sur nos principes.

Incohérence et contradiction, voilà le caractère des théories que nous venons de rappeler. La propriété est-elle menacée? M. Thiers l'affirme, M. Troplong le nie. L'égalité révolutionnaire se réalise-t-elle? D'après M. Troplong, la France est presque un paradis; d'après M. Blanqui, elle est presque un enfer. La libre concurrence de la vieille politique est-elle utile? D'après M. Blanqui, elle est la source fatale de nos malheurs; d'après M. Villermé, on lui doit tous nos progrès. Le droit d'hériter est-il un vice? est-il un bienfait? C'est un vice pour M. Troplong, un bienfait pour M. Thiers. Que doit faire la France? personne ne répond. Comment organiser le travail? pas un mot de consolation. Le socialisme seul a le secret de rendre l'Académie unanime. Depuis dix-huit ans, il demande à grands cris la discussion, on l'a méprisé; il a montré sa puissance, on a gardé le silence; il est dans les fers, et on l'accable d'injures. Ces savants, ces commentateurs, ces historiens, si scrupuleux quand ils distinguent Speusippe de Xénocrate, ne daignent plus ni commenter, ni raconter, ni discuter. Le socialisme veut limiter la propriété, on l'accuse de la détruire; il menace les oisifs, on l'accuse d'anéantir la famille; il demande l'obole du pauvre, on l'accuse de cupidité, de

sédition et de meurtre. On lui oppose la théorie de la propriété absolue. Eh bien, acceptons-la, le vrai se fait jour partout, et partout on lui barre le passage. Qu'on fonde la propriété sur la personne, on aboutira à l'égalité des partages; qu'on la fonde sur la liberté, on arrivera à l'égalité des fortunes; qu'on fonde la propriété sur le travail, on arrivera à la spoliation des oisifs.

Qu'on ne s'y trompe pas, le problème de la révolution ne tombe pas sur la propriété; MM. les académiciens l'ont dénaturé : il tombe sur le droit de nécessité. Nous n'en sommes pas à inventer de nouveaux droits, à découvrir des principes inconnus; les principes les plus vulgaires suffisent pour réclamer l'organisation la plus radicale de la société. Si quelques socialistes ne le savent pas, l'Institut ne peut pas l'ignorer. Qu'on ouvre les livres de Grotius, de Puffendorf, de Barbeyrac; qu'on consulte les juristes les plus sévères et même les plus rétrogrades, on verra que jamais le droit de propriété ne reste seul : il est toujours subordonné au droit plus impérieux de la vie. Devant la nécessité, la propriété disparaît, la faim absout le vol; le propriétaire qui impose la mort n'est plus qu'un meurtrier. Puisqu'on prêche le sens commun, qu'on l'interroge. La propriété de l'accapareur est-elle sacrée? est-elle inviolable? Quel est le gouvernement qui l'ait proclamée illimitée? Qui se chargerait, en présence de la famine, de prêcher la sainteté du grain accaparé! Puisqu'on enseigne le droit romain, qu'on l'interroge à son tour. La loi Rhodienne déclare qu'au bord du navire en danger, il n'y a pas de propriétaires; si la marchandise nous expose à un naufrage, on la jette à la mer, et sans indemnité quand les passagers sont pauvres. Voilà le principe sacré qui régit la navigation de tous les peuples, depuis qu'on a lancé le premier canot à la mer. Quel est aujourd'hui ce navire en danger? C'est l'État; les brochures officielles le déclarent en danger : sur 27,000 enfants, 20,000 meurent à Lille avant d'arriver à l'âge de cinq ans! C'est la marchandise qui les fait naufrager : que la

propriété cède donc, dussions-nous être tous réduits à 80 centimes par jour! Le navire est en danger, si le capitaine ne jette pas la marchandise; il est criminel, s'il y a des hommes qui s'attachent aux ballots, tandis que les flots apportent la mort aux passagers; le droit du passager est absolu, illimité; seul, il est inviolable et sacré. Malheur à ceux qui préfèrent la marchandise à la vie. Mais MM. les académiciens savent par cœur le droit Romain, la loi Rhodienne, le droit maritime, et ils accusent d'ignorance et de cupidité, qui? les propriétaires? non, les passagers, et, suivant eux, c'est la marchandise qui est inviolable et sacrée. Ils savent que la loi peut disposer de nos biens, multiplier les taxes; ils savent que le moindre arrêté du ministère des finances peut ruiner mille fortunes; ils savent que la loi ne reconnaît pas de propriété en cas de guerre, que le dernier général peut abattre notre maison. Ils savent que la conscription peut nous arracher à notre famille, à nos affaires, à notre profession, et nous jeter le sac sur le dos, en sentinelle perdue, à l'avant-garde de l'armée, à une mort presque certaine, et ils soutiennent que le coffre-fort est antérieur et supérieur à toutes les lois!

Que l'égoïsme est aveugle! Je parcours ces brochures; toutes affectent de rendre hommage à la première révolution, toutes sont empreintes de je ne sais quel libéralisme timoré et patelin qui tend à nous endormir. Eh bien! ce droit de la propriété, tel qu'on le pose aujourd'hui, est un monstre nouveau, également contraire à la justice de la monarchie et à la justice de la révolution. Quand Louis XIV disait effrontément : La France, c'est moi, il annonçait un principe supérieur aux théories de l'Institut. Le roi, c'était le *dominium eminens*, c'était la propriété souveraine, devant laquelle tous les intérêts doivent fléchir; c'était le salut public qui donne au chef de l'État tous les droits du capitaine dont le navire est en danger. C'est pourquoi la monarchie confisquait les biens des templiers, les biens des conspirateurs, et toutes les propriétés qui pou-

vaient menacer le salut public entre les mains d'une corporation ou d'une famille. Qu'on ôte à la révolution de 89 le *dominium eminens* qu'elle héritait de la monarchie : elle aurait dû respecter toutes les propriétés du clergé et de la noblesse; elle n'aurait pu se défendre; elle aurait été réduite à voir une propriété séditieuse et meurtrière déchirer la république. Mais le navire était en danger, et le droit de nécessité passait le niveau de la révolution sur la noblesse et le clergé. Si le droit des oisifs menace aujourd'hui la France, ce sera encore l'éternelle nécessité appliquée à des circonstances nouvelles, qui passera le niveau de la révolution sur le droit des oisifs. Nier le droit de nécessité, c'est assurer d'avance l'impunité à tous les ennemis de la société : je ne sache pas d'ennemis plus implacables de l'ordre, d'anarchistes plus effrénés que ceux qui dénient à l'État le droit de se défendre. Plutôt livrer nos bataillons à l'ennemi que de sacrifier le principe qui nous protége.

Quelle est la mesure du droit de nécessité? On la trouve en examinant, d'un côté, les besoins impérieux, les maladies, la mortalité du prolétaire; de l'autre, les richesses perdues ou gaspillées, soit par ignorance, soit par cupidité. Mesurer la nécessité au milieu des circonstances toutes nouvelles de la grande industrie et de la fausse concurrence, telle est la mission du socialisme : le principe qui la consacre est ancien comme le monde, les circonstances qu'on mesure sont nouvelles comme la révolution. MM. les académiciens qui nient le principe insultent le socialisme qui le réalise; ils nient la maladie, et ils accusent le médecin d'empoisonner le malade. Platon les dirait des cuisiniers : ils proposent des festins aux mourants; ils célèbrent la propriété absolue, les travaux de l'esprit qu'elle protège, *les beaux phénomènes de la transmission héréditaire ;* ils rêvent les Médicis et les Sforza. Je les crois de bonne foi; mais je connais les lecteurs qui les approuvent en disant : plutôt les Russes que les rouges.

Nous venons d'examiner les petits traités sur la propriété :

il y a une série de brochures spécialement destinées à fortifier la religion. C'est ici que je voudrais invoquer la muse d'Homère pour célébrer la bonne foi de l'Institut, qui nous conseille d'aller à la messe. Les hommes habiles ont vu que le *fatum* de la finance les écrase, que la concurrence provoque l'insurrection et l'autorise : de quelque côté qu'ils se tournent, ils sont circonvenus; quelle que soit l'issue qu'ils cherchent, leurs principes mêmes se révoltent contre eux. On a donc invoqué la religion pour étouffer l'incendie.

Le chef de l'éclectisme qui a ouvert la discussion sur la propriété, a pris aussi l'initiative des brochures religieuses (1). Son but était de soulever l'indignation du peuple contre le socialisme. Soudainement transformé en grand-prêtre, M. Cousin annonce qu'*une vaste conspiration travaille à la ruine de la société française :* les conspirateurs sont les socialistes; il a découvert le secret du socialisme. Dans les sociétés secrètes, dit-il, on se réunit pour se livrer au culte du plaisir; les saint-simoniens se sont organisés pour professer un athéisme déguisé. *Heureusement un docteur de la loi nouvelle, trop orgueilleux, trop fier pour en dissimuler les dogmes*, Proudhon, déclare nettement que le socialisme n'a pour but que de combattre Dieu. Il lui a dit : *Retire-toi*. Et M. Cousin présente la révolution sociale comme la rébellion de quelques impies se proposant de plonger la société dans l'anarchie, pour se livrer à des voluptés effrénées.

Le peuple ne connaît ni M. Cousin ni l'éclectisme, M. Cousin le sait; pour surprendre le peuple, il prend le masque de Rousseau, et c'est la *Profession de foi du vicaire savoyard* qu'il charge d'appuyer ses attaques contre les socialistes.

La *Profession de foi du vicaire savoyard* est la protestation la plus forte contre le christianisme, au nom de la justice

(1) *Philosophie populaire.*

naturelle. Vous prêchez un Dieu juste et bienfaisant, dit Jean-Jacques aux chrétiens : c'est au nom de la justice et de la Providence que je rejette l'iniquité de la chute et le privilége de la Rédemption. Vous dites que Dieu est l'auteur de la nature et de la raison : c'est par le Dieu de la nature et de la raison que je repousse vos dogmes, et que je réclame ma liberté. La pensée de Rousseau éclate dès les premières pages. Le vicaire savoyard est la victime de la loi catholique, qui défend au prêtre de se marier; il a cédé à la voix naturelle de l'amour, et il est frappé par la loi : il est devenu le paria de la société chrétienne. Or, le paria, seul en présence de Dieu, juge la Bible, les miracles, les prophètes, et il traîne le christianisme tout entier devant le tribunal de la raison, pour le convaincre d'erreur et d'imposture. Avant Rousseau, on avait combattu le christianisme avec de l'esprit et de la science; depuis Rousseau la lutte est devenue un devoir. On a senti que notre conscience opposait désormais la fraternité des hommes sur la terre à la fraternité fabuleuse du Christ dans le ciel.

M. Cousin édite la *Profession de foi du vicaire savoyard*, pour flétrir les hommes qui cherchent à réaliser la fraternité universelle. Comment Rousseau, le maître de Robespierre, le premier des socialistes, pourrait-il accuser le socialisme? Voici comment. M. Cousin a arraché la *Profession de foi* au livre de l'*Emile;* il a ensuite supprimé la seconde moitié du morceau. Cette moitié d'un fragment a été mutilée de nouveau au commencement, à la page 26 : toute l'introduction a été tronquée. A force de retranchements et de mutilations, le morceau édité a perdu toute signification. Tout ce qui concernait le christianisme a été soigneusement effacé, les mots qui rappelaient vaguement l'idée d'une Providence ont seuls été conservés. C'est ainsi qu'une attaque contre le christianisme est devenue, entre les mains de M. Cousin, une introduction aux exercices de religion : une protestation contre l'Église est devenue une œuvre de séminariste; la préface du socialisme a été tournée contre les successeurs

de Rousseau. *J'oppose*, dit M. Cousin, *aux sophistes du* XIXe *siècle l'homme qui combattait les sophistes du* XVIIIe *siècle. Républicains, prenez-le, c'est un républicain qui vous parle.* Royaliste, gardez-le, ce n'est pas de vous qu'on peut recevoir Rousseau. Ce fragment tout mutilé se retourne à chaque instant contre vous : Rousseau y combat les philosophes. *Il attaque*, dites-vous, *les philosophes de salons* (p. 76). Oui, monsieur, il entend parler des jésuites de la philosophie.

Quand le chef de la philosophie officielle dénonce le socialisme comme une conspiration d'athées travaillant à une ruine universelle, n'est-il pas naturel que ses alliés soudoient la calomnie personnelle dans les journaux? N'est-il pas nécessaire qu'il se trouve dans la garde nationale des hommes pour briser les presses des journaux démocratiques? Ce n'est là que la pratique de la philosophie populaire de l'éclectisme.

M. Damiron ne peut pas s'empêcher d'imiter M. Cousin : il figure à côté de son maître par un petit livre sur la Providence. Pourquoi rassemble-t il tous les lieux communs de la théologie éclectique? Pourquoi parle-t-il de la Providence à la révolution? Qu'il parcoure les socialistes ; qu'il apprenne donc qu'ils admettent tous sans débat cette providence, qui est contestée depuis vingt-cinq siècles dans les écoles des philosophes. La révolution n'est-elle pas le plus grand acte de confiance dans la providence naturelle? Ne la suppose-t-elle pas dans toutes ses lois? Que serait la liberté de penser sans la confiance dans les forces de la raison? Ce serait la liberté de l'erreur, de l'imposture, du sophisme. Mais on réclame la liberté de l'erreur, de l'imposture, du sophisme, parce qu'on est sûr du triomphe providentiel de la vérité par la force de la raison. Supprimez cette certitude, il faudra des censeurs, les censeurs de ces républiques de l'antiquité, qui ne croyait pas à la providence naturelle. Quand on se méfiait de la raison, on redoutait le progrès, on arrêtait le mouvement, on proscrivait les nouvelles inventions.

La liberté de la pensée, de la presse, des cultes, du travail, l'appel au peuple, le vote universel, la vraie concurrence, qui consiste dans le libre essor de nos instincts et de notre intelligence ; en un mot, la religion tout entière de la démocratie suppose une pleine confiance dans la providence naturelle. Voulez-vous limiter la démocratie? Combattez la Providence, parlez-nous de la corruption humaine, de la chute, du péché originel, de l'impuissance de la raison, de l'ignorance invincible, des entraînements criminels des masses; livrez l'empire du monde à Satan : on aura des comtes, des marquis, des papes et des rois. Pourquoi donc ces prédications théologiques? Toujours pour brider le peuple, pour reléguer la philosophie dans le ciel, pour rassurer l'injustice sur la terre.

Il est inutile de s'arrêter aux brochures de MM. Portalis et Mignet. M. Portalis ne voit dans le socialisme qu'un athéisme sanguinaire : nous ne pouvons que le plaindre d'en être réduit à de si misérables calomnies. M. Mignet publie une biographie de Franklin. Elle est irréprochable. Mais quel est le sens de cette biographie? Comment se fait-il qu'elle figure dans la collection officielle? Je ne trouve nulle part, dans le parti de l'ordre, l'homme qui ressemble à Franklin. M. Mignet a-t-il voulu faire la satire de ses amis? Certes, sa biographie est un hommage involontaire rendu à nos amis.

M. Barthélemy Saint-Hilaire, le démocrate de l'éclectisme, a pris la parole pour nous enseigner la *vraie démocratie*. Le commentateur d'Aristote persiste dans ses habitudes philologiques ; il commente donc Montesquieu, qu'il commente par Platon traduit par M. Cousin, et augmenté par Aristote. Voici sa pensée : La vertu, d'après Montesquieu, est le principe du gouvernement républicain; la vertu, d'après Platon, se compose de cinq parties : la prudence, le courage, la tempérance, la justice et la sainteté : donc la république française doit être prudente, tempérée, courageuse, juste et religieuse. D'après

M. Barthélemy Saint-Hilaire, toutes ces qualités se trouvent dans la république honnête et modérée. « La propriété et » la famille, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, telles qu'elles » sont constituées par nos codes, sont des institutions com- » plètes et définitives que la violence et la ruse ne pourront » faire remettre en question. — La société, poursuit le » commentateur, dans ce qui dépend d'elle, codes, admi- » nistration, travail, n'a point de reproche sérieux à se faire; » et elle peut se rendre justice sans blesser en rien sa mo- » destie (1). » M. Barthélemy Saint-Hilaire pousse à la réaction de toutes ses forces : suivant lui, la société est perdue si elle n'étouffe pas promptement le socialisme avec les cinq vertus de Platon traduit par M. Cousin. Ici le disciple surpasse le maître. Le maître tourne Rousseau contre la démocratie; le disciple tourne Platon contre le socialisme. Entre ses mains, Platon, l'ennemi des riches, défend la société qui exploite l'hérédité. Platon, l'ennemi des politiques qui gouvernent par les intérêts, et qu'il appelle des saltimbanques, attaque les hommes qui prétendent gouverner par la justice: Platon, l'ennemi des sophistes salariés, combat les philosophes persécutés : Platon, l'ennemi de la propriété, combat le communisme. Platon, l'ennemi des mythes, l'homme qui exile les poëtes de la république, de crainte qu'ils ne rappellent les dieux d'Homère et des fables qui défigurent le dieu de la raison; Platon, dis-je, entre les mains du démocrate éclectique, recommande les mythes catholiques et l'erreur du clergé! « Pour dire un mot de la dernière partie de la vertu, dit » M. Barthélemy Saint-Hilaire, la religion.... le grand mou- » vement de la démocratie religieuse, commencé voilà près » d'un demi-siècle, dirigé d'abord par un grand homme, » organisé pacifiquement dans la société après la tourmente » révolutionnaire, secondé par la littérature, affermi par la » philosophie, s'est continué dans ce qu'il a de légitime et

(1) *Vraie démocratie*, pag. 82.

» d'utile : les derniers événements lui ont même donné » quelque cho s de plus solennel et de plus sincère, et la » piété, dont Platon fait une nécessité aux États aussi bien » qu'aux individus, devra s'accroître à mesure que notre » démocratie deviendra plus vertueuse (1). « Traduisons ce pathos : La révolution proclame la justice, Robespierre inaugure le culte de l'Être suprême, le dieu de Platon ; puis arrive un soldat qui signe le concordat, la Restauration qui impose le catholicisme, une philosophie qui dénature la science pour faire sa cour au clergé; le tout contre le dieu de Platon, et vous applaudissez, et vous forcez Platon d'autoriser votre apostasie ! Quand Platon flétrissait les sophistes, de qui parlait-il ? De Thrasimaque, de Protagoras, de Prodicus, tous mille fois plus hardis, plus sincères que les adeptes de notre école historique.

Finissons, car nous avons remué assez de sophismes. L'Académie des sciences morales a invoqué le christianisme pour défendre les riches, pour refuser l'obole du pauvre, pour étouffer la discussion, pour fortifier l'autorité, pour sacrifier la raison, pour accuser les socialistes de cupidité, de sédition, de meurtre, d'impiété, d'hypocrisie, de volupté. La science officielle a exploité tous les artifices des jésuites. Que dis-je ! elle les a mille fois dépassés. Elle ne s'est pas bornée, comme les jésuites, à mutiler les textes, à falsifier Platon et Rousseau, à dénaturer l'Évangile, à prêcher des erreurs ; elle a recommandé des dogmes, des cultes qu'elle ne professe pas. La science officielle a écrit avec l'intime conviction que le monde doit être gouverné par l'imposture. Elle a écrit contre ses propres principes, contre ses propres idées ; car ce socialisme qu'on prétend combattre sur le terrain religieux n'est que la philosophie elle-même, qui demande le droit de vivre aux propriétaires et au clergé le droit de parler.

(1) *Vraie démocratie*, pag. 97.

En combattant la philosophie par la philosophie, MM. Dupin, Damiron, Barthélemy Saint-Hilaire ne se lassent pas de répéter que la France n'est grande que par les idées; ils voudraient persuader au peuple que notre gloire est d'être guidés par cet éclectisme hostile à toutes les idées, et catholique au besoin, plutôt que de s'incliner devant la vérité. Que MM. les académiciens passent la frontière; qu'ils demandent aux Allemands, aux Italiens, aux Espagnols, à tous les peuples pourquoi la France est respectée : et s'ils ne consultent pas les Vindischgraetz, les Welden, les Radetzki, les Pie IX, et tous les courtisans de l'Europe, ils verront que tous les peuples respectent dans la France la patrie de Voltaire et de Rousseau, la religion des deux apôtres du XVIIIe siècle, la propagande de la Convention, la gloire libératrice de Napoléon. Tous les peuples ont répondu à l'appel de février, à la pensée du socialisme.

Aujourd'hui il ne peut plus rester de doute, la propagande de l'Institut est tombée d'accord avec la propagande de la Russie et de l'Autriche. Elle n'a reculé devant aucun moyen pour anéantir l'œuvre de février. D'abord elle a repoussé outrageusement Carnot, qui espérait la réformer. Carnot voulait éclairer le peuple des campagnes, on l'appela *le ministre de l'ignorance;* il organisait la science du gouvernement, on supprima l'école d'administration; il faisait appel aux savants de la démocratie, la *commission des hautes études* a disparu; il révoquait des professeurs dont personne n'osait défendre la moralité, on l'accusa *de porter atteinte aux libertés de la science.* Un homme de bureau, M. Vaulabelle, le remplaça pour rendre la science officielle à l'aveugle routine; M. Freslon acheva à dessein l'œuvre que M. Vaulabelle tentait au hasard. En même temps M. Thiers coalisait toutes les réactions, M. Guizot indiquait le but, et M. de Falloux donnait les résultats. Le ministre catholique, invoqué par la science officielle, ne l'a pas dépassée; il n'a pas commandé, il a obéi. La foi catholique ne lui a donné que le courage qui manquait aux savants.

On demandait la suppression subite des ateliers nationaux : M. de Falloux a décidé la suppression ; il a devancé les vœux de ces historiens attérés qui n'osaient pas même montrer leur terreur. La grande idée des ateliers nationaux, faussée par l'exécution, fut noyée dans le sang. On demandait à rassurer la religion, fort troublée en présence des arbres de la liberté; on redoutait la pensée qui réunissait dans un même ministère les cultes et l'instruction publique ; on craignait que la révolution n'identifiât la science avec la véritable religion de la France. M. de Falloux a rassuré les savants, il a soumis l'instruction publique au *culte* catholique. On cherchait à rassurer le capital, M. de Falloux lui apporta toutes les garanties du prêtre et du soldat. La voix savante et sinistre de M. Guizot demandait l'*extirpation de la démocratie* dans toute l'Europe ; il fallait de la science et de l'audace pour obéir, M. de Falloux n'hésita pas. Il voyait que si le pape restait à Gaëte, l'idée catholique était frappée au cœur; si la république triomphait à Rome, le catholicisme français était une arme brisée, le catholicisme européen était couvert de honte. Le Vatican tenait captive une nation que la république romaine aurait délivrée, en déshonorant la vieille Europe monarchique et catholique. La science officielle avait depuis longtemps arrêté, par MM. Thiers et Guizot, que la papauté devait être maintenue de vive force. A l'époque de l'occupation d'Ancône, Louis-Philippe réclamait des réformes dans les États romains pour rendre la révolution impossible. Les cinq puissances s'associaient dans le mémorandum de 1831, dans le but de fortifier la papauté. Sous l'empire de la science officielle, Louis-Philippe resta toujours l'ami du pontife, bien que le mémorandum de 1831 fût impudemment violé : les puissances qui l'avaient signé par politique, comprenaient que la résistance du pape était nécessaire aux monarchies et à l'aristocratie de l'Europe. Quand Pie IX s'engagea, sans le savoir, dans la révolution, que fit le juste-milieu? Il lui envoya M. Rossi, de l'Académie des sciences morales, pour

l'arrêter, pour le prévenir, pour l'éclairer, pour lui enseigner l'art de rendre impossible une révolution en parlant de réformes, de liberté et de civilisation. Pie IX ne comprit l'ambassadeur de France que depuis février; mais aussitôt compris, l'académicien changea de titre et de patrie pour défendre l'idée du juste-milieu et de la science officielle : l'ex-carbonaro, devenu ministre du pontife, mourait à son poste, en bravant du regard l'insurrection républicaine.

La pensée qui avait expédié Rossi en Italie survivait, se développait : elle était dans la propagande des savants, dans les dépêches monarchiques de M. d'Harcourt, dans l'enthousiasme de M. Freslon pour Pie IX, dans l'expédition de Civita-Vecchia projetée par le général Cavaignac. M. de Falloux, en poussant à l'expédition de Rome, n'a fait qu'obéir aux traditions de Louis-Philippe, du *mémorandum*, du *concert européen*, en un mot aux traditions de la science officielle. Elle l'invoquait pour rassurer la religion et la banque, pour couper court à la propagande de février, pour mettre un terme aux inquiétudes des princes italiens, de l'empereur, du czar. Elle désirait la répression; il fallait l'audace de la foi pour l'accomplir, et la foi catholique donnait à M. de Falloux le courage et l'autorité qui auraient manqué à un ministère de faux philosophes.

L'expédition de Rome aboutit à une conséquence réclamée par la propagande de nos savants. Cette attaque contre la république romaine frappait à l'étranger la république, le suffrage universel, nos lois les plus saintes, toutes impies d'après les déclarations les plus explicites de la papauté. Cette guerre était l'antithèse hyperbolique de l'esprit de la révolution, et finissait par violer un article formel de la Constitution. Dès lors que pouvait faire le parti républicain? Il se trouvait dans l'alternative de se taire ou de s'insurger. Point de milieu. Se taire, c'était abdiquer; s'insurger, c'était se perdre. Un grand peuple peut-il s'insurger à propos d'un incident de politique étrangère? La politique internationale est une affaire de science; le peuple ne comprendra jamais

d'une manière immédiate, instantanée, le mouvement de ses armées à l'étranger. La distance confond les objets, elle efface l'injustice, elle jette l'incertitude sur les sentiments les plus sûrs. Les chefs pouvaient-ils éclairer soudainement le peuple? Peut-on décréter une insurrection? La révolution peut-elle partir d'en haut? Placée entre l'abdication et la défaite, le 13 juin, la démocratie hésita, comme on hésite devant l'impossible. Le coup porté à Rome la jetait dans le délire, comme si on lui avait donné du poison qui enivre. Ici encore M. de Falloux triomphait en homme de foi; mais le rêve de saisir par un guet-apens les hommes de février se réalisait, et les disciples de MM. Thiers et Guizot déclaraient que l'occasion était bonne pour extirper la démocratie. De là les proscriptions qui nous enveloppent.

Quand la France souffre, l'Europe est pleine de martyrs : Venise a succombé, la Russie écrase la Hongrie. Ces phalanges d'amis héroïques que la révolution de février nous avait données à l'étranger, se trouvent aujourd'hui proscrites, dispersées, massacrées. Les sophismes qui trompaient la France ont porté la dévastation austro-russe partout. Jamais on n'a vu, ni en 1815 ni auparavant, une catastrophe plus vaste et plus terrible. Qui a dirigé, appelé cette catastrophe? La propagande des savants, d'accord avec la propagande russe; les éclectiques, en flattant les jésuites; l'école historique de France, prosternée par calcul devant l'erreur des barbares.

Le jugement de la postérité sur notre philosophie sera plus sévère que le jugement de l'histoire sur les sophistes. « C'étaient là, dit Buhle, des maîtres qu'on salariait; ils se » servaient de leur talent, non pas pour chercher la vérité, » mais pour seconder les vues de ceux qui les payaient. » D'après Tenneman: « Ils ne cherchaient qu'à briller par de » prétendues connaissances universelles; ils s'appliquaient » à résoudre des problèmes bizarres et futiles, et songeaient » surtout à s'enrichir par l'art de la persuasion. Dans ce » but, ils avaient inventé divers artifices de dialectique

» propres à déconcerter leurs adversaires, et ils soutenaient » toutes sortes de propositions philosophiques. » Mais les sophistes abusaient de la parole hardiment, sans tergiverser; ils ne se vendaient qu'à l'intérêt de quelques individus : s'ils étaient étranges et bizarres, ils attaquaient ouvertement les dieux de la Grèce; ils n'étaient pas idolâtres, ils ne trompaient pas le peuple sur les plus grands intérêts de l'homme et de l'humanité, ils respectaient la patrie. Ils n'étaient pas proscripteurs. Calliclès, Gorgias, Protagoras, Thrasimaque n'ont pas accusé Socrate; ils ne l'ont pas traîné devant les tribunaux, ils n'ont pas sollicité sa mort. Vaincus, bafoués par lui, ils ne l'ont pas calomnié; ils n'ont pas crié au scandale, en entendant les premiers mots d'une doctrine qui devait les tuer.

Anitus, Melitus, les ploutocrates au service des dévots, voilà les premiers précurseurs des hommes qui nous accusent! Ouvrons *les Nuées* d'Aristophane: c'est là que l'accusation commence. Cette comédie dénonce Socrate comme un homme étrange et cupide, sans morale, sans religion. Aristophane nous le montre suspendu dans un panier attaché au plafond, pour éviter l'humidité qui affaiblit les facultés contemplatives. D'après la comédie d'Aristophane, il vend le raisonnement du juste à un prix modéré; il vend un peu plus cher le raisonnement de l'injuste. Un jeune homme va le consulter. Socrate lui démontre que Jupiter n'existe pas. Plus de Jupiter! s'écrie le jeune homme; donc je pourrai piller et assassiner. Le jeune homme joue, il fréquente les courtisanes, il prodigue son bien, il ruine son père. Le malheureux père veut le corriger, et l'élève de Socrate brûle la maison paternelle et devient parricide. Tel est le premier modèle d'une polémique qui défend la propriété, la famille et la religion. La république d'Athènes condamna à la mort Socrate pour avoir corrompu la jeunesse et outragé les dieux.

Quelle est la doctrine qu'Aristophane calomniait? Pourquoi la mort de Socrate est-elle un événement dans

l'histoire de l'humanité? Parce que Socrate, dit Cicéron, fit descendre la philosophie du ciel sur la terre; ses devanciers avaient vaincu les dieux, il voulut que le règne de l'homme commençât. De quelle manière? Par la raison : elle est la mesure des choses. Connaissez-vous vous-même, vous saurez tout ce que vous devez savoir. *Ne demandez pas aux dieux ce que vous pouvez savoir par vous-même.* La raison, dit Socrate, nous montre le vrai, la vérité nous explique tous nos intérêts, nos intérêts expliquent notre vertu. Voulez-vous bien gouverner la république? Confiez-la aux vrais politiques, à ceux qui savent se gouverner eux-mêmes; méfiez-vous des hommes habiles qui ne s'appartiennent pas, qui sont esclaves de la richesse, du capital, de l'ambition, de l'erreur. Voulez-vous défendre la république? Les armes, les cuirasses, les fortifications ne suffisent pas; fixez l'union par la vérité, la force par la vertu; supprimez l'anarchie, fille de la cupidité et de l'erreur. Voulez-vous nommer des capitaines? Choisissez les capitaines qui connaissent, qui entraînent le soldat : qu'importent les connaissances militaires, si le capitaine méconnaît l'armée, si l'armée se méfie du capitaine? Voulez-vous veiller sur l'éducation? Consultez les vocations, étudiez-les, suivez-les : c'est par elles que la nature se manifeste, que les arts se développent, que le génie se révèle. Confiez à chaque citoyen les fonctions auxquelles la nature l'appelle. Que la raison règne, et vous régnerez. Que dirait-on d'un équipage qui voudrait donner le gouvernail du navire à un homme choisi au hasard par le sort ou par une qualité accidentelle, comme la beauté ou la stature? Le navire marcherait au hasard, comme notre république gouvernée par le sort. Imitez Sparte, qui s'appartient. Réhabilitez la femme, elle est raisonnable; et si vous avez son amitié, vous serez deux fois plus fort. Soyez juste : la justice doit primer sur tout, supérieure à l'autorité du père et à celle du prêtre. Voilà Socrate. Il n'est pas savant, il se dit ignorant; il poursuit avec acharnement les marchands de science, il ne se lasse pas de les interroger, et l'interroga-

tion de Socrate les réduit au néant. Ses disciples l'entourent. Il ne leur enseigne rien, il se borne à les interroger sur ce qu'ils savent eux-mêmes, et il en sort des prodiges. Il en sort Platon, Aristote, Zénon, dix écoles, toute la philosophie grecque qui vient répondre à l'interrogation de Socrate sur la raison, qui est la mesure des choses; sur ce monde, qui est notre domaine; sur la république, qu'on doit renouveler, sur la nature qui doit céder à la domination de l'homme. Socrate n'a pas de système, et il suscite tous les systèmes; il n'écrit pas de livres, et il dicte tous les livres. Il ne sait rien, il ne se mêle pas aux affaires : au milieu de faux politiques, de faux magistrats, de faux capitaines, de faux citoyens, dans une république de fictions, entouré de fantômes, que pourrait-il faire? Il attend, il pousse ses disciples à la politique, qu'il s'interdit, et l'histoire répond à l'attente de Socrate. Socrate ne veut pas violer la loi qu'il viole, il meurt dans la contradiction de deux droits; il livre l'homme à la patrie en buvant la ciguë, et la patrie s'écroule. Socrate cherchait des amis; après sa mort, tous les hommes sont frères.

Que fait notre démocratie européenne? Elle continue l'interrogation de Socrate : avide de science, elle interroge les sophistes, et elle les tue par l'interpellation; elle ne sait rien, elle est l'ignorance même, et son interrogation fait éclore tous les systèmes. Elle consulte les vocations, elle veut rendre tout homme à la fonction à laquelle la nature l'appelle, elle veut que la raison gouverne la république. Elle cherche le bon sens avec Voltaire, la justice avec Rousseau, la vérité avec tous. L'esprit de Socrate est descendu sur notre société en 89, son souffle nous anime; il arme, il désarme les armées; il nous force à chercher les vrais politiques, les vrais magistrats, les vrais capitaines. L'Europe se renouvelle; nous ne demandons plus aux dieux ce que nous pouvons connaître par nous-mêmes. Anitus et Melitus ont-ils disparu? Non, certes : ils sont devenus savants, orateurs, historiens. Ils ne demandent plus la mort de personne. Nous sommes un peuple poli,

nous mitraillons avec élégance, nous bombardons avec grâce. Nous serions désolés de blesser un tableau, de frapper une statue; nos bombes intelligentes n'éclatent que sur le crâne des volontaires républicains. La nouvelle Athènes sacrifierait un régiment pour sauver un parchemin. Le rude Aristophane est mort; il n'y a plus que ses commentateurs, tous pleins d'égards pour le buste de Socrate. Notre Alexandre, le sage Oudinot, a visité la ville des Césars : chéri par les dieux de l'Olympe, dont il a sauvé les images, il a été béni par un pape réformateur et impérial, auquel il a rendu l'indépendance et le prestige du saint-office. La muse de l'histoire nous gouverne; mais la tragédie de Socrate, jadis renfermée dans l'enceinte d'Athènes, enveloppe aujourd'hui l'Europe tout entière. Les bourreaux de Socrate sont décorés de tous les ordres de Russie et d'Autriche.

CHAPITRE XII.

Conclusion.

Il y a deux cents ans, Bacon dénombrait les causes qui prolongeaient le règne de l'erreur sur la terre. L'aurore naissante des temps modernes lui laissait voir les piéges qu'on avait tendus à l'esprit humain. Quels étaient ces piéges? Bacon accusait la *vide élégance* des académiciens, les *subtiles cavillations* des docteurs, *l'érudition immodérée*, *la passion des méthodes*, *la persuasion qu'on ne puisse rien découvrir de nouveau*, l'amour de la routine. Les savants, disait-il, cherchent la vérité dans leurs propres opinions, et non pas dans la nature; *ils oublient la nature pour admirer les œuvres de l'homme*, ils défigurent la science pour la mettre au service de la richesse ou d'une folle curiosité. Les charlatans se multiplient, ils font prévaloir leurs propres ouvrages; la *tyrannie artificieuse* des maîtres les protége; on laisse les

inventeurs sans récompense, et la couardise des philosophes, jointe à l'empire de la religion, achève de paralyser l'esprit humain. Toutes ces causes se sont réunies, dit Bacon, pour propager une philosophie tantôt *empirique*, tantôt *sophistique*, tantôt *superstitieuse*. On peut connaître ses vices en la voyant à l'œuvre; condamnée à des discussions perpétuelles, elle ne donne à l'homme aucune puissance sur les choses. Tel était le jugement de Bacon sur les scolastiques: on doit l'appliquer à nos philosophes.

La science qui règne officiellement a commencé avec l'empire. M. Laromiguière, condamné à l'impuissance, réduisit les idées du XVIIIe siècle à une théorie psychologique. M. Royer-Collard s'efforça de déconsidérer la révolution en réfutant cette théorie. Le débat roulait sur une équivoque. M. Laromiguière parlait de la généralisation des idées; M. Royer-Collard parlait des images qui se détachent des choses pour représenter les choses dans l'esprit. M. Cousin parut. Il parlait avec élégance, il se livrait à une érudition immodérée; il était subtil, méthodique en apparence. Plein d'admiration pour les œuvres de l'homme, il évoquait à tout propos Platon, Descartes, tous les philosophes anciens et modernes. Persuadé qu'on ne pouvait plus rien trouver de nouveau, il cherchait la vérité dans les opinions des philosophes : timide, il soumettait la philosophie à la religion; artificieux, il faisait prévaloir ses œuvres, et il défigurait la science en lui donnant pour but la richesse ou une folle curiosité. Les grandes promesses n'ont pas manqué. M. Cousin devait montrer les merveilles de la conscience sur le théâtre de la conscience, à l'œil de la conscience. Par la conscience, il devait jeter un pont entre le moi et le non-moi; par ce pont il devait entrer dans le temple de la sagesse; dans ce temple il devait combiner le fini avec l'infini. Bienveillant pour tous les hommes, il s'engageait à faire sortir une vérité de chaque erreur; il voulait concilier les matérialistes et les spiritualistes, les mystiques et les sceptiques, les empiristes anglais et les idéalistes alle-

mands, les évêques les plus pieux de la monarchie et les panthéistes les plus formidables. Sa philosophie, à l'entendre, aurait été historique et dogmatique, claire comme le sens commun et élevée comme le génie de Platon; elle devait réhabiliter la scolastique et expliquer la révolution, donner la main à Proclus et admirer les saints Pères. Voilà les promesses.

Quel fut en réalité l'éclectisme? Sorti des bas-fonds d'une discussion équivoque, il a suivi l'impulsion de M. Royer-Collard pour propager la philosophie écossaise. En ajoutant au machiavélisme du maître, M. Cousin accabla les philosophes de la révolution par Kant; il se déroba à la révolution nouvelle de Kant par Reid; il ne fut jamais qu'un disciple de Reid. La philosophie de la révolution opposait le sens commun au christianisme; M. Cousin opposa le sens commun aux philosophes; la philosophie de la révolution opposait la religion naturelle à la religion du Christ; M. Cousin faussait la religion naturelle pour la faire servir de préparation au christianisme. Tout fut subordonné à ce calcul.

C'est par le calcul d'une orthodoxie déguisée qu'il quitta Bacon pour Descartes: le calcul lui suggéra les réfutations interminables du XVIIIe siècle, l'application folle du criticisme aux théories pratiques de la révolution, la fausse bonhomie avec laquelle il résista toujours aux antinomies de Kant et aux philosophes de l'Allemagne. Par calcul, il jouait la comédie de 1828, en substituant la théorie du succès à celle du progrès. Par calcul, il exposait une théodicée populaire où les erreurs les plus vieilles et les mieux réfutées ont été prêchées avec une ardeur factice. Par calcul, il se formait ainsi deux philosophies : l'une pour les savants, l'autre pour le peuple. Par calcul, M. Cousin adopta les pitoyables diatribes de Leibnitz contre Bayle, et jusqu'au combat de Rousseau contre les Holbachiens, qu'il confondait toujours par calcul avec les socialistes. C'est encore par calcul que M. Cousin combina sa théorie de la propriété, en lui ôtant l'antithèse modératrice de la nécessité

qui la subordonne au droit de la vie. M. Cousin modéra jusqu'à la charité, jusqu'à l'Evangile; il se disait philosophe pour arracher à la philosophie la gloire de la révolution française, qu'il présenta comme l'événement anglais de 1688. Seul parmi les penseurs, il célébra *la beauté et la vérité de la monarchie constitutionnelle*, que les plus grands apologistes, à commencer par Delolme, considéraient comme une corruption inévitable.

L'éclectisme appliqua ce système de mutilation à toute l'histoire de la philosophie; tous les philosophes furent soumis au calcul de l'orthodoxie éclectique. M. Cousin commenta Platon sans parler du Verbe et de l'Eglise; il commenta Abélard en sacrifiant les libres penseurs du moyen âge; il personnifia le XVIe siècle dans Vanini, pour le vouer à l'exécration des dévots; ensuite il glorifia Descartes, en le présentant comme le bourreau des libres penseurs. En passant d'une orthodoxie simulée à l'orthodoxie véritable, il combattit à outrance la révolution de Voltaire et de Rousseau; il garda un silence calculé sur la philosophie allemande, et le silence de la haine sur le socialisme français. C'est ainsi que, sous prétexte d'éclectisme, M. Cousin a supprimé toutes les grandes pensées des hommes qu'il a commentés. Ennemi systématique de la philosophie, il a invoqué l'histoire pour éviter les dogmes; il a été dogmatique pour sacrifier l'histoire : il s'est servi de l'érudition comme d'un instrument de servitude pour jeter l'indifférence dans les esprits.

Impuissant à faire des prosélytes, l'éclectisme en créa de vive force par la grâce du salaire. Il confisqua l'école normale; il confisqua les concours d'agrégation; il siégea au conseil de l'université; il forma une faction à l'Institut, et la perfide combinaison de ces quatre mesures accapara toutes les places, et assura à l'éclectisme le revenu net d'un million et demi. Aucun sentiment, aucune considération n'arrêta l'éclectisme : il sacrifia Bac réduit au désespoir du suicide; il mutila Jouffroy, qui se réhabilitait en mourant.

La vie de l'homme sans principes est incohérente comme un songe. Quel a été M. Cousin dans l'action? Je le vois volontaire royal contre les démocrates en 1815, le professeur reste toujours royaliste. Mais le carbonarisme conspire; le secret de la conspiration autorise, recommande la duplicité. M. Cousin suit Lafayette, il le dépasse; il rêve la démolition des châteaux, le partage des biens, la propagande de Marat. Louvel frappe le duc de Berry; la parole du professeur trahit *une invincible tendresse* pour le second Brutus. Royalistes, ne l'accusez pas. Où sont vos preuves? L'universitaire nous échappe; il est innocent, il faut lui rendre sa chaire: *le drapeau blanc sera toujours son drapeau, sa foi politique est toujours conforme à sa foi philosophique.* Elle reste inébranlable dans l'ouragan des trois journées de juillet. Démocrates, ne l'accusez pas. Le premier jour, il vous retient; le troisième jour, il vous dépasse. Le voilà conseiller d'État, conseiller de l'université, officier de la Légion d'honneur, membre de l'Académie des sciences morales, membre de l'Académie française. Le voilà pair de France. Sa parole trahit une invincible tendresse pour les rois, elle porte la mort aux régicides. Messeigneurs les évêques, suspendez vos attaques; écoutez-le, il est prêt à vous surpasser en religion, il est presque justifié devant les jésuites. Le 24 février arrive. M. Cousin ne perd pas une minute: à neuf heures, il est ministre de Louis-Philippe; à dix heures, il est ministre de la duchesse d'Orléans: il a prêté deux serments. Le soir, il devient républicain. Cette fois, M. Cousin se consacre à l'instruction du peuple en mutilant un écrit de Jean-Jacques Rousseau. Socialistes, ne l'accusez pas d'inconséquence. Le traducteur de Platon a toujours obéi à la légalité des faits accomplis, et si vous triomphez, la morale sera pour vous, la loi pour lui.

La France subit en ce moment le double joug des prêtres salariés et des philosophes du gouvernement. La vieille monarchie avait deux instruments à son service: les capucins pour la canaille, et les jésuites pour les personnes de qua-

lité : aujourd'hui on entretient les prêtres pour le peuple et les éclectiques pour les riches.

Les cultes absorbent un revenu de quarante millions : ce sont quarante millions que l'on prodigue pour le maintien de l'erreur. On enseigne au peuple des miracles niés par l'Académie des sciences, la Bible démentie par l'Académie des inscriptions, des dogmes que l'Académie des sciences morales réduit au néant. Dans les églises, on adresse la parole à Dieu dans une langue que le peuple ne comprend pas; le prêtre attache le salut de l'âme aux cérémonies de la confession, à l'idolâtrie de la communion. Le prêtre est payé pour enseigner qu'il dispose du royaume du ciel par les sacrements, qu'il est le maître, le dispensateur de la grâce; que c'est une perfection de résister à la nature, qui nous appelle au mariage. Le prêtre enseigne que la révolution est un crime, que la philosophie est une impiété, que le socialisme est un brigandage : ceux qui doivent être instruits paient l'erreur au prix de quarante millions par an. Nous-mêmes, qui devons combattre l'erreur, nous payons, et nous assurons à nos adversaires le loisir officiel de nous insulter.

Le monopole des professeurs salariés est encore plus coupable : ici la vérité est connue, et on ne l'enseigne pas. La philosophie s'efface pour que l'autorité triomphe, l'histoire dissimule ses connaissances par respect pour la Bible. On devrait enseigner des sciences utiles, des arts vivants, et l'on condamne la jeunesse à passer de longues années dans l'apprentissage du latin, comme si elle devait parler la langue de l'Église. On ajoute le grec au latin, de crainte qu'il ne lui reste du temps à consacrer à des études plus actuelles. Les jeunes gens restent huit ans dans les colléges sans apprendre la moindre connaissance utile. Les métiers ne sont pas organisés, l'industrie est exilée de l'enseignement officiel, comme au temps où les gentilshommes méprisaient le travail.

Je ne m'étonne plus que la France trouve des armées

dans son sein pour rétablir le pontife à Rome. L'erreur inculquée par les éclectiques et les jésuites arme le bras des ignorants, et la pensée qui pervertit l'instruction dirige les coups contre la liberté des peuples. Bien plus : c'est à Paris que les hommes de fer et de sang qui ravagent l'Europe au profit des rois, trouvent une parole qui les justifie. Eux, ils frappent, ils tuent, ils ne savent pas parler : ce sont des muets prédestinés, dès la naissance, à une œuvre fatale. Mais nous avons l'Institut, la Sorbonne; nous connaissons la philosophie, l'histoire et toutes les sciences, et nous formons, nous payons les sophistes pour dénaturer la vérité et justifier le Sonderbund, les cardinaux, l'inquisition et le pontife.

Nos historiens ont commencé par supposer que toutes les religions et tous les gouvernements n'ont existé qu'à la condition de représenter la vérité et la justice dans un temps donné. Suspects à la restauration, ils ont joui d'une popularité quelquefois méritée. S'ils expliquaient l'ancienne monarchie, ils expliquaient aussi la révolution; s'ils justifiaient le moyen âge, ils justifiaient en même temps l'ère moderne; s'ils amnistiaient Grégoire VII, ils amnistiaient par le même principe les hommes de 93 ; s'ils avaient l'air d'accepter la monarchie, ils paraissaient attendre le jour où le peuple deviendrait souverain. Sous Louis-Philippe, ils se trouvèrent à la fois démocrates et royalistes, et la corruption de la science fut contemporaine de la réintégration de l'Académie des sciences morales à l'Institut. Napoléon avait supprimé cette Académie en combattant Voltaire par Voltaire; la contradiction était flagrante. Les académiciens du règne de Louis-Philippe se sont servis de l'histoire pour masquer la contradiction; ils l'ont rendue savante, historique, presque généreuse. Ils n'attaquaient aucun dogme, ils n'en défendaient aucun ; ils exposaient, ils expliquaient, ils justifiaient. Interpellés catégoriquement, ils glissaient à travers toutes les nuances historiques. De là cette métaphysique de l'opportunité, de l'occasion, la théorie des faits accomplis,

les fines distinctions sur le possible et l'impossible, et cette littérature du *sic et non* qui consiste à donner tort et raison à tout le monde, sauf à se ranger de l'avis le plus profitable à l'intérêt individuel. De là ces hommes qui sont venus soutenir toutes les thèses les plus opposées pendant dix-neuf ans, et toujours au nom de la liberté et de la justice. En 1830, ils combattaient pour la liberté de la presse, pour le droit de réunion, pour la liberté de la pensée; aujourd'hui ils combattent contre la liberté de la presse, contre le droit de réunion, contre la liberté de la pensée. En 1830, ils combattaient les rois, aujourd'hui ils combattent pour les rois. En 1830, ils combattaient le pontife, aujourd'hui ils le défendent. En 1824, ils étaient socialistes, aujourd'hui ils sont égoïstes. Les nuances de l'apostasie ont été exploitées avec une adresse inouïe; on a passé d'un extrême à l'autre sans que l'on puisse dire l'heure et le jour du revirement. A les entendre ils ont toujours été les mêmes; à les voir, ils passent la seconde moitié de leur vie à détruire ce qu'ils ont fait dans la première moitié.

Il est juste que la science officielle soit dominée par les jésuites qui ont été plus sincères et plus dévoués. Comment défendre l'université, représentée par MM. Cousin, Thiers et Guizot. Pourquoi la défendre? N'est-elle pas de plein gré avec l'ennemi? A-t-elle voulu être défendue par Carnot? Laissons les éclectiques aux jésuites, les historiens aux catholiques; que les morts ensevelissent leurs morts. L'université n'est plus qu'un fantôme. L'éducation nationale est à fonder: c'est à la république de 1848 à réaliser le souhait de la Convention; c'est à notre génération que revient la tâche de dégager l'instruction publique de cette fiction juridique et scientifique de l'université. Le salut de la république n'est qu'à cette condition.

Le suffrage universel livré à l'ignorance élèvera et brisera les hommes au hasard; il nommera des assemblées sans autorité, des chefs sans force; on changera les constitutions comme les modes, les lois se succéderont et se contrediront

comme les caprices d'un malade. Le droit périra : on pourra jeter dans les cachots ceux qui le défendent ; on pourra corrompre les juges ; on aura le règne des saltimbanques, des aventuriers, puis le règne de la force et une anarchie sans nom.

Le suffrage de l'ignorance fera du peuple un monstre qui frappera aveuglément les révolutionnaires et les contre-révolutionnaires. Les républicains devront redouter ces votes irréfléchis, donnés par la sympathie d'un moment qui peut se changer en fureur. Nous avons à craindre le vote de la misère, de l'aveugle famine qui demande du pain sans savoir comment on l'aura. Dans cette immense machine de la civilisation, il y a de terribles rouages que la parole dorée d'un orateur peut mouvoir comme par enchantement, et qui portent la dévastation au loin. Si le peuple n'est pas éclairé, ses hommes verront le désordre et ne pourront pas l'expliquer ; ils mourront chargés de malédictions comme les anciens montagnards. Une fois la lumière éteinte, le droit lui-même tournera contre la vérité et la justice ; les assemblées, nommées par un aveugle suffrage, représenteront ce droit rigide que les Romains appelaient la plus grande des injures, qu'un philosophe allemand appelle un droit de sicaires, et que tous les jurisconsultes considèrent comme l'arme de guerre de tous les vices. Pour le briser, des hommes généreux rêveront des dictatures désespérées en dépit du suffrage universel ; une fatale contradiction éclatera entre le principe et la légalité de la démocratie ; une fatale mésintelligence séparera les amis des amis. Ce qu'on peut prévoir n'est-il pas arrivé trois fois en dix-huit mois ? Dans cette lutte entre le principe et la légalité, on se demande déjà si les démocrates, à l'imitation des rois, doivent gouverner à leur tour avec les conseils de Machiavel. A qui la faute ? A l'ignorance.

D'un autre côté, la réaction peut-elle se fier à un suffrage inintelligent ? Qu'elle compte ses voix, elle sera effrayée en voyant les éléments de sa propre majorité. J'y trouve les

voix flottantes des indifférents qui acceptent tous les gouvernements, quels qu'ils soient : elles ont appuyé la restauration, Louis-Philippe, la république, M. Louis Bonaparte; elles appuieraient Robespierre et Babœuf s'ils étaient au pouvoir. Après les indifférents, qui représentent l'ignorance passive, je vois les hommes qu'on effraie, en associant sans cesse les idées démocratiques aux idées de pillage et d'incendie. Ici la majorité se recrute dans l'ignorance alarmée. La calomnie arrive à la suite de l'alarme, et elle transforme en monstres les réformes les plus nécessaires des hypothèques, de la banque, du travail, de la magistrature. On trompe l'ignorance, et l'ignorance trompée donne de nouvelles voix contre ses propres intérêts. N'oublions pas un peuple d'individus à qui le capital arrache les voix de vive force : ce sont les votes de nos esclaves, de nos *libertes*, de nos *libertins* attachés au sort du riche par les mille liens des affaires, des convenances, des positions sociales, et par la nécessité de donner raison à la droite et tort à la gauche, quoi qu'il arrive. C'est là l'ignorance forcée qui vote; on voit le bien, on fait le mal, on gémit. Si l'on retranche les voix de l'ignorance passive, effrayée, trompée ou forcée, on ne trouvera au fond de la réaction que le vote que le privilége se donne à lui-même, le vote du juif qui protége le Christ pour bien placer son argent.

Sur quoi se fonde donc cette majorité? Elle était faible à l'Assemblée constituante, terrible le 10 décembre, une guerre insignifiante l'a contre-balancée à l'assemblée par deux cents socialistes : dans ce moment elle se fortifie par la proscription. La proscription donne-t-elle de la force? Le procès Barbès, Blanqui et Raspail a suffi pour démocratiser le département du Cher; on s'attendait à voir des monstres devant la cour, le procès fit connaître des hommes. L'année dernière, on comptait sur la contre-révolution des provinces prêtes à marcher sur Paris. Depuis le 13 juin, la réaction radieuse devrait apprendre que la révolution des provinces pourrait dépasser la démocratie de Paris. L'ouvrier

souffre, le paysan est malheureux, le fermier endetté, le petit propriétaire n'a pas d'argent pour faire sa récolte. Quel est donc l'avenir que se prépare la réaction? Que nos historiens répondent : ils savent supputer combien d'années peut durer une erreur, combien d'heures et de minutes il faut à la vérité pour se faire jour. Ils nous ont enseigné que l'histoire est en progrès, que le monde se meut. Quelle est donc leur prévision?

L'instruction qui éclaire le suffrage universel ou l'audace qui le supprime : voilà le dilemme pour tous les partis. Je sais qu'on peut tout tenter, tout est possible; mais pour combattre le suffrage universel, il faut tarir les sources de la misère, fille de la concurrence; il faut supprimer la concurrence, fille de la révolution de 89; il faut supprimer soixante ans d'histoire. Il faut combattre tous les antécédents de la révolution elle-même, et remonter par la force de la guerre jusqu'à l'époque où la barbarie russe était l'état naturel de l'Europe. Suivre les calculs d'une réaction insensée, ce serait mesurer tout ce que peut le délire. En définitive, notre dilemme se réduit à marcher dans la lumière ou dans le sang. Si l'on consent à éclairer le peuple, la révolution sera aussi innocente qu'en février; si c'est l'ignorance exaspérée, si c'est l'émeute de la famine qui doit conduire la France, nous entrevoyons d'horribles catastrophes : il nous faudra préférer la mort dans le combat au supplice de la victoire.

FIN.

En vente chez le même Éditeur :

MALTHUS ET LES ÉCONOMISTES

OU

Y AURA-T-IL TOUJOURS DES PAUVRES?

Par PIERRE LEROUX.

Un volume in-16. — 2 fr.

HISTOIRE MORALE DES FEMMES,

Par M. Ernest LEGOUVÉ.

Un volume in-8. — 6 fr.

La question de l'état social des femmes a été très sérieusement étudiée dans cet ouvrage, qui révèle un talent des plus remarquables d'écrivain, de moraliste et de philosophe. C'est un des livres les plus intéressants qu'on ait publiés sur ce grave sujet.

L'*Histoire morale des femmes* a servi d'abord de texte à un cours fait par l'auteur au Collége de France, au milieu des bravos et de la sympathie d'une jeunesse ardente : le cours devenu volume continuera son succès page par page. On y trouvera cette élévation de sentiments, cette loyauté et cette chaleur d'âme qui sont comme le caractère et le penchant naturel de tous les écrits de M. Legouvé, drames ou livres. Ainsi M. Legouvé sera deux fois applaudi; ce n'est pas aux œuvres de ce talent et de cet intérêt que s'applique l'axiôme de droit : *Non bis in idem.*

MABLY :

THÉORIES SOCIALES ET POLITIQUES,

AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES,

Par Paul ROCHERY.

Un volume in-12. — 2 fr. 50 c.

DE L'ÉGALITÉ,

Par PIERRE LEROUX.

Un volume in-8. — 4 fr.

LE CHRIST RÉVOLUTIONNAIRE,

Par Edm. TISSIER.

Brochure in-12. — 25 c.

L'AMOUR, LES FEMMES ET LE MARIAGE,

PENSÉES DE TOUTES LES COULEURS

Recueillies par Adolphe RICARD.

Un volume in-12. — 2 fr.

Ce joli volume renferme dans ses 400 pages tous ce que les poètes, les moralistes et les romanciers ont écrit de plus ingénieux, de plus profond et de plus piquant sur l'amour, les femmes et le mariage. C'est une lecture toujours attachante parce qu'elle a toujours trait à la nature humaine, et c'est de ce livre surtout qu'on peut dire : *Indocti discant, et ament meminisse periti.*

Sous Presse :

Lettres sur le Fouriérisme, par PIERRE LEROUX.

PARIS. — IMPRIMERIE DE L. MARTINET, RUE MIGNON, 2.
(Quartier de l'École-de-Médecine.)